

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXVI
1971

LA PLATA - BUENOS AIRES

1911 (1907) - 1912 (1908) - 1913 (1909) - 1914 (1910) - 1915 (1911)

1916 (1912) - 1917 (1913) - 1918 (1914) - 1919 (1915) - 1920 (1916)

1921 (1917) - 1922 (1918) - 1923 (1919) - 1924 (1920) - 1925 (1921)

1926 (1922) - 1927 (1923) - 1928 (1924) - 1929 (1925) - 1930 (1926)

1931 (1927)

1932 (1928) - 1933 (1929) - 1934 (1930) - 1935 (1931) - 1936 (1932)

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La persona humana; imago Dei</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

OMAR ARGERAMI:	<i>La pregunta metafísica</i>	9
CELINA LÉRTORA MENDOZA Y J. E. BOLZÁN:	<i>La "Summa Physicorum" atribuida a Roberto Grosseteste</i>	21

BIBLIOGRAFIA

OSCAR G. QUEVEDO: *Qué es la parapsicología* (Celina Lértora Mendoza), p. 75; ROGER TROISFONTAINES: *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel* (Carmen Balzer), p. 76; LUIGI BOGIOLO: *La verità dell'uomo* (Carmen Valderrey), p. 77.

CRONICA	79
---------------	----

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

LA PERSONA HUMANA, IMAGO DEI

1. — *Los seres puramente materiales están entre los seres, pero no llegan a aprehender el ser y tener conciencia de él. Aun los animales conocen las cosas por sus sentidos, pero no descubren su ser ni tampoco su propio ser. Los seres materiales, sin excluir a los animales, no trascienden el mundo de la realidad fenoménica y viven encerrados en ella. Y al no descubrir el ser, tampoco conocen sus relaciones y son incapaces de avanzar en sus conocimientos para penetrar en el modo de ser de las cosas a fin de modificarlas en su modo de actuar, regulados como están por el Pensamiento creador a través de leyes necesarias físicas, químicas, biológicas e instintivas.*

El hombre, en cambio, por su espíritu de-vela y aprehende el ser de las cosas y el ser propio y también el de Dios. Hasta su advenimiento al mundo, las cosas eran realmente, pero no había en ellas conciencia de su ser. El ser que realmente era estaba velado a sus ojos, recién con la aparición del hombre, el ser oculto de las cosas es de-velado y aprehendido. Con su inteligencia el hombre sabe que las cosas son y que con su modo de ser o esencia ellas existen o están allí, presentes a sí mismas a la vez que adquiere conciencia de que también él realmente es, está presente a sí mismo, como ser distinto de los demás seres, como sub-jectum frente a los ob-jecta. La prehensión del ser de las cosas y del propio hombre confiere a éste su conciencia de ser sujeto frente a los seres objetos. Esta presencia o ser de cosas y de la propia realidad, que era realmente pero que estaba oculta en las cosas, que era sin que éstas lo supieran o tuvieran conciencia de él, se manifiesta en su luminosa realidad y cobra sentido de tal en la inteligencia. El hombre es el ser privilegiado, único en el mundo material, en cuya conciencia se de-vela o hace presente el ser o presencia de las cosas, su propio ser, en último término el Ser mismo de Dios. Sólo en el hombre y por acción de su inteligencia el ser se hace presente y se manifiesta como ser.

El Ser en su Acto infinito y divino es conciente o poseído por el Acto de entender, con el que se identifica.

Cuando Dios hizo partícipes de su Ser a otros seres, las cosas materiales comenzaron a ser sin saber que eran: el Ser, de-velado en su Causa primera, sin perder su realidad y su verdad o inteligibilidad, quedó oculto en ellas, al carecer —privados de espíritu— de inteligencia y conciencia.

Pero al hombre Dios le confirió no sólo el ser sino el ser en el grado superior de total inmaterialidad o espiritualidad; con la cual lo hizo inteligente, capaz de de-velar y posesionarse inmaterialmente del ser trascendente de las cosas y del ser inmanente del propio hombre.

El hombre es, pues, el ser, único en el mundo material, donde el ser de las cosas y del propio hombre y del mismo Dios se manifiesta como tal, se hace presente en su aprehensión.

El ser del mundo, oculto a sí mismo, sin saber que es, adquiere conciencia de ser o de real presencia en la inteligencia, donde comienza como a existir de nuevo de-velado en su íntima realidad.

El ser y el entender, es decir, la verdad o inteligibilidad y la inteligencia, identificadas en el Acto puro e infinito de Dios, separados en los seres participados finitos; en el ser material de las cosas y en el ser espiritual del hombre, respectivamente, vuelven a unirse e identificarse —no real, sino sólo intencional o inmaterialmente— en el acto del conocimiento espiritual de la inteligencia humana: la inteligibilidad oculta de los seres materiales y del propio hombre se des-oculta y penetra en el acto espiritual de la inteligencia como ob-jectum aprehendido en su ser. En el espíritu del hombre se reencuentra el ser con el entender. La dualidad real de ser y entender, impuesta por la finitud y la materia, es superada en el acto del conocimiento espiritual, en cuyo seno se reconquista la unidad e identidad —de una manera intencional o inmaterial— de ambos, con que inicial y realmente estuvieron en el Ser imparticipado e infinito de Dios.

De ahí que el hombre por su acto espiritual de inteligencia se constituya en el santuario del ser: únicamente en él el ser trascendente e inmanente logra su de-velación o manifestación, su conciencia de tal y, por eso mismo, sea también y se constituya en persona e imago Dei, ya que, a semejanza de El, puede llegar a la posesión consciente del ser inmanente y del ser trascendente, tanto de los entes del mundo como del Ser del mismo Dios. La persona humana en el mundo es el único ser, donde se de-vela y se toma posesión consciente del ser, y, por eso, es imago Dei, imagen de Dios, en quien todo su infinito Ser está manifiesto ante su Inteligencia también infinita. Fuera del hombre, los seres ocultos a sí mismos están como esperando ser de-velados o manifestados en su ser en el acto del entender humano, como anhelando este reencuentro con la luz de la inteligencia que los arranque de su ocultamiento y haga patente o presente su verdad o su ser.

2. — *Imago Dei por su acto espiritual de inteligencia, que restablece la unión originaria divina de Ser y Entender, quebrantada por la finitud material, la persona humana lo es además porque con su apetito espiritual o voluntad se encuentra y consigue —por conquista o realización— la posesión del bien como tal. Porque también la Voluntad o el Amor infinito, identificado con el Bien de la propia Esencia en Dios, se separan en los seres finitos, como bienes que son sin ser apetecidos por ellos mismos, y como voluntad finita que no los posee, para reencontrarse en el acto del querer espiritual, que toma posesión de los mismos. Los seres finitos materiales con su bondad o afectividad apagada están como esperando el acto de voluntad que realmente los apetezca como bienes y les confiera así acto o realidad de bondad amada, reencuentro de bondad y anhelo en el acto de amor o posesión gozosa del bien.*

También por la vía de la voluntad el hombre restablece el encuentro de ser o bondad, hasta entonces aislada, con el acto de búsqueda, primero, y, luego, de encuentro y posesión gozosa en el acto de amor.

Por el acto del espíritu, pues —por el conocimiento y el apetito y el amor— el hombre reconquista la unidad del ser con el entender y el querer. Un entender y querer, de sí desposeído, por su finitud, del ser trascendente, y, por otro lado, un ser objetivo oculto como ser inteligible y callado como ser amable, se reencuentran maravillosamente en el acto de aquél, que los de-vela o ilumina en su verdad y le confiere acento y llamado con su respuesta de amor; ser en potencia —verdad y bondad— que logran acto de tales en el acto aprehensivo y amoroso del espíritu en el hombre.

3. — *Finalmente el hombre es imago Dei y, como tal, persona, porque continúa en el mundo —sólo él— la obra creadora de Dios.*

Hasta el hombre los seres actúan conducidos por un determinismo de leyes necesarias, impresas por Dios en su actividad, de modo que se perfeccionan y acrecientan el ser y el bien del mundo sin saberlo ni proponérselo ni quererlo consciente y libremente, siempre del mismo modo, sin salirse jamás del ámbito de las leyes que los guían.

En cambio, con su libertad, el hombre elige libremente el fin o bien y los medios para conseguirlo o realizarlo, y así de una manera consciente, libre y responsable aumenta el ser o bien en las cosas y en su propio ser por la cultura o humanismo. Sólo la persona humana es capaz de acrecentar el bien del mundo más allá del ámbito material, por propia elección, de proponérselo y realizarlo por propia iniciativa y decisión. Dios acrecienta el ser o bien en el mundo sacándolo de la nada con su creación. El hombre, sin crear o sacar el ser o bien de

la nada, lo produce o consigue desde otro ser, como transformación del mismo para hacerlo útil —técnica— o bello —arte— o para hacerlo bueno —moral— o para acrecentar su de-velación de ser o verdad —ciencia y filosofía. Técnica y Arte, Moral y Ciencia y Filosofía son los sectores de la actividad cultural o humanista, con que el hombre —en pos de la acción creadora de Dios— por propia iniciativa, consciente y libremente aumenta el ser o bondad del mundo y del propio hombre para hacerlos contribuir al perfeccionamiento de la propia persona humana y de las demás personas para prepararlas así a la posesión definitiva y perfecta del Ser, Verdad y Bondad, infinitos de Dios.

4. — *Cuando el hombre, más allá de su reencuentro con el ser finito —verdad, bondad y belleza— y con el Ser infinito finitamente conocido y amado, y de su obra de acrecentamiento del ser o bondad en las cosas y en el propio ser y vida espiritual intelectual y volitiva, por la cultura, y mediante esta actividad de imago Dei, más allá de su vida de homo viator logre la posesión plena del Ser, Verdad y Bondad de Dios, llegue a la posesión de su vida de homo beatus, con ella alcanzará la plenitud de su ser y de su vida personal, su plenitud de imago Dei: sin identificarse con Dios, logrará unirse y posesionarse de su infinito Ser de la manera más íntima y penetrante: la Verdad divina traspasará —como la luz el cristal— y saciará su entendimiento y con su Bondad actuará totalmente la capacidad de amor de la voluntad, constituida así en bienaventuranza.*

Desde este acto supremo y trascendente —más allá de la vida presente— de la persona humana, que la configura en toda su grandeza y plenitud de imago Dei, cobran su cabal sentido aquellos primeros pasos, antes mencionados, de su actividad intelectual y volitiva, encaminados desde un principio a ese Fin o Bien supremo de su vida y de su ser espiritual de imago Dei en el destierro de homo viator.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LA PREGUNTA METAFISICA

El problema de la fundamentación de la metafísica fue, desde la antigüedad, una de las cuestiones que más se ha planteado la filosofía. Ello se debe, sobre todo, al carácter fundamental que reviste el problema. Esto mismo hace que, aunque tantas veces repetida, sea siempre repetible y actual. Por tal razón nos sentimos dispensados de justificar esta nueva presentación del tema. Lo enfocaremos aquí desde el ángulo de la exigencia primaria que toda metafísica crítica tiene de establecer sólidamente las bases sobre las que se apoya, y, en definitiva, de justificarse a sí misma como disciplina filosófica fundamental.

Conviene, antes de entrar directamente en él, explicitar el contenido de la problemática a la que dedicaremos este artículo. Los aspectos de esta cuestión fundamental son, en principio, tres: el objeto, el método, y el punto de partida. Parafraseando a Kant, la misma se reduce a la pregunta: ¿cómo es posible la metafísica? Se podría señalar, y con razón, que los tres aspectos indicados se implican mutuamente, y no pueden darse, en sentido estricto, el uno sin los otros. Es cierto, pero no lo es menos que la necesaria exigencia de explicitación y ordenación metódica nos obliga a separarlos en su tratamiento. De allí que nos debamos remitir, de manera exclusiva, al tercero de los tópicos señalados, es decir, el punto de partida de la metafísica. Y, aun dentro de este campo restringido, hemos de prescindir de algunos de sus aspectos, como son la discusión histórica de los distintos puntos de partida y el enjuiciamiento crítico de los mismos. Nuestra exposición se reducirá a uno solo de los puntos de partida propuestos, y sólo por excepción haremos referencia a otros. O sea, sólo en la medida en que resulte necesario para justificar el que adoptamos.

1. *El punto de partida.*

Si hay un resultado palpable del pensamiento kantiano, respecto de la historia de la filosofía, es la exigencia de fundamentación crítica que ha establecido para toda especulación que quiera merecer el título de filosófica. Tal exigencia de "calidad" crítica puede resolverse, para nuestro caso, en los siguientes caracteres: justificación, incuestionabilidad, posibilidad y necesidad. Pero tales propiedades no podrán

constituir más que rasgos formales del punto de partida. Su más íntima estructura está determinada por los dos rasgos: ser “punto” y ser “de partida”. El punto de partida es principio de la metafísica en el doble sentido de origen y razón. Toda metafísica queda determinada, en su contenido y sus soluciones, por el punto de partida. De la misma manera, la justificación de una metafísica resulta, en gran medida, establecida por la justificación de su punto de partida. Comienzo y fundamento son los dos caracteres determinantes del punto de partida. Pero, así como el punto no puede generar la línea si no es por un movimiento que lo lleva, por así decirlo, a “explicitarse” en una extensión que inicialmente no le compete, pero que sólo puede “explicarse” a partir de él, el punto de partida, sin la realización de un “movimiento” que lo desarrolle, no puede tampoco ser una verdadera iniciación de la metafísica.

Para expresarnos mejor, y de manera más adecuada, el punto de partida constituye, por sí mismo, lo inmediato. Y de lo inmediato no se puede pasar a lo mediato sino por una mediación. La “inmediatez mediata” que necesariamente debe adquirir el punto de partida para salir de su puntualidad y convertirse en el iniciador del movimiento metafísico, constituye una de las exigencias críticas más importantes de su carácter fundante. No hay mediatez sin mediador, pero la pura inmediatez no funda nada. Mostrar y explicar constituyen dos aspectos distintos y complementarios, que no pueden divorciarse sin destruir en su misma condición el saber metafísico.

Los puntos de partida históricamente dados han sido varios. Pero podríamos señalar como más conocidos la duda, el juicio, y la historia. El primero de ellos es el que parte de un punto de vista “crítico”, es decir, del rechazo de todo aquello que no aparece como incondicionalmente cierto. Lo que permite, cualquiera sea su carácter, la posibilidad de la duda, ha de rechazarse de manera metódica, por medio de la duda. De tal modo, el proceso conduce, de una manera u otra, a la certeza del yo, como realidad primaria y fundante, de la que se parte en la elaboración posterior. Podría considerarse como la primera forma de este tipo de comienzo, el polémico planteamiento de San Agustín¹. Sin embargo, en el consenso general, la filosofía cartesiana constituye la forma típica de este método y punto de partida “crítico”, con su “*cogito, ergo sum*”².

¹ Cfr. especialmente *De vera religione* 39, 73. *De Trinitate* X, 10, 14. *De civitate Dei* XI, 26. Si bien es cierto que San Agustín no pretendía fundamentar una metafísica, sino sólo refutar la posición escéptica frente al problema de la verdad, no lo es menos que el principio agustiniano “*si enim fallor, sum*” constituye la primera apelación al yo como principio indudable del pensamiento filosófico.

² Cfr. *Principia philosophiae* I, 7. *Meditationes de prima philosophia* II. *Discours de la Méthode* 6ª parte. No entraremos, y no es tampoco nuestro cometido, en el debatido pro-

El "cartesianismo" de Husserl permitiría, en principio, suponer en su filosofía un punto de partida emparentado con el de Descartes. Ya la *epojé* nos remite, en cierta medida, a la duda cartesiana. Pero es, en nuestro parecer, la reducción al "Yo puro" la que más lo acerca al padre de la filosofía moderna. Aunque también, y paradójicamente, sea el punto en el que fundamentalmente difieren³. Por alejados que parezcan de esta posición, muchos autores pertenecientes al movimiento neoescolástico participan del criterio que intenta prescindir de toda certeza natural como punto de partida. En estos casos, la seguridad crítica se apoya en la certeza originaria, y refleja, de los juicios de conciencia⁴.

Al señalar este último grupo de autores, estamos ya a las puertas del segundo de los puntos de partida: el análisis del juicio. Su presupuesto fundamental consiste en suponer que, como condición de posibilidad del juicio, se da siempre el horizonte del ser, de carácter absoluto y fundante del juicio absoluto. Esta posición podría denominarse "kantiana", no porque Kant la haya propuesto formalmente, ni siquiera implícitamente en cuanto tal, sino porque su desarrollo proviene de la elaboración kantiana del problema del conocimiento. Y ésta tenía como centro el análisis de las condiciones de posibilidad del juicio. Quizá sea una obligación de justicia histórica señalar a Fichte como el primer autor que lleva el planteamiento kantiano al plano de lo absoluto⁵, a diferencia de los "discípulos" de Kant, que se estancaron en un formalismo antimetafísico y estéril.

Sin embargo, la que mayor empeño puso en la aplicación del criterio judicativo, fue la metafísica neoescolástica. Algunos de sus representantes, en este orden de cuestiones, se han convertido en puntos de referencia obligados, y a los que no puede desconocer ningún nuevo enfoque del tema. El caso más conocido, y quizás el que más

blema de la relación entre San Agustín y Descartes; hemos de señalar, en cambio, una observación que este último inserta en sus *Principia* (I, 10):

"... ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quim ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed... non censui esse enumerandas."

Ya en este caso se nos muestra con toda claridad la imbricación entre el problema del método y el del punto de partida.

³ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, par. 27 sq. (Husserliana, tomo III), *Zum Problem der Reduktion* (ibid.); *Erste Philosophie II: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana VIII).

⁴ Cfr., para no mencionar más que algunos casos, L. SALCEDO, *Crítica* (en *Philosophiae Scholasticae Summa* I, Madrid, 1953); F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, Lovaina, 1947, 2ª ed.; C. FRICK, *Lógica*, Friburgo de B., 1924. J. DE VRIES, *Crítica*, Friburgo de B., 1954, 2ª ed.; J. DONAT, *Crítica*, Barcelona, 1944, 8ª ed. Podrían mencionarse muchos otros autores escolásticos, y en primer lugar al card. Mercier, pero ello nos haría entrar, inevitablemente, en el problema escolar de las diferencias de enfoque que aparecen en cada uno de ellos, y en la cuestión, más espinosa aún, de discernir la posición de cada uno de ellos en relación con el problema que nos ocupa.

⁵ Cfr. *Wissenschaftslehre*, en: *Sämtliche Werke* (Berlín, 1845-46) II, especialmente 9, 65, 68.

repercusión ha tenido, es el de J. Maréchal⁶, pero no puede considerárselo único⁷.

En la metafísica contemporánea, el comienzo a partir de la historia del pensamiento, de la historia de la metafísica, o del "diálogo" con la historia del hombre, constituye una de las formas de punto de partida que más se aceptan. Siempre se trata, en tales casos, de indagar, en el marco de la historia, qué es lo que el hombre ha realizado bajo la denominación de "metafísica", y cuál es, en sentido estricto, lo que pretende realizar. La historicidad del pensamiento humano constituye, entonces, el mediador entre la evidencia de lo "dado" y la problemática de lo "por hacer".

En todos los enfoques mencionados, hay por lo menos dos aspectos que nos resultan discutibles: la incuestionabilidad y justificación de tales puntos de partida, en cuanto puntos de partida. Es importante aclarar aquí que nuestro interés no se fija tanto en el término de tales posiciones, cuanto en su principio. Es decir, en lo que hace a su resultado "efectivo", tales puntos de partida pueden resultar igualmente fructíferos, pero es su carácter de comienzo absoluto lo que se pone en tela de juicio.

Pero no puede menos que plantearse entonces una cuestión en apariencia insoluble: ¿puede haber un punto de partida absoluto? Si por tal se entiende aquel que pretende no presuponer absolutamente nada, la respuesta ineludible es que no. En el orden del pensamiento humano, tal como se da en su condición real y actual, resulta imposible un comienzo totalmente libre de todo presupuesto. Empero, si no cabe un punto de partida que sea primero en forma verdadera y total, ¿no negamos por ello mismo la necesidad de un punto de partida primero y originario? Exigencia de un primero sin supuestos e imposibilidad del mismo, resultan términos contradictorios.

Estamos, en este punto, frente a un problema cuya solución aparece en el análisis del planteamiento mismo. O sea, nos enfrentamos con un seudoproblema. Esta falsa cuestión proviene de los mismos términos en que se la plantea. O si se quiere, de la perspectiva desde la que se la mira. El error de este enfoque consiste, en principio, en considerar como topológicamente ordenados, y subordinados, elementos que no son otra cosa que aspectos dinámicos de un proceso unitario. Se estatiza un movimiento dialéctico. Se considera que "supuesto" es sinónimo de "previo", y, en consecuencia, de "dado de antemano". Y, por eso mismo, se juzga imposible el partir de un punto en el que no haya nada dado de antemano. El sólo hablar de "punto de partida" supone ya la previa comprensión de lo que significa tal expresión. Ello

⁶ *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V.* Bruselas-París, 1949, 2ª ed.

⁷ Entre los autores neoescolásticos que han seguido la misma vía de indagación, pueden citarse, como ejemplos: A. MARC, *La dialectique de l'affirmation*, París, 1952; J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München, 1957.

sin contar con que, al referirlo a la metafísica, se presupone también un sentido aceptado de este último término, del contenido o sentido que se le da a "metafísica", de la necesidad o conveniencia de que tenga un punto de partida, de la problemática que se plantea al respecto, por no mencionar también todos los elementos histórico-fácticos que habrían de englobarse en la mera proposición del tema.

En la realidad del pensamiento humano, poner la cuestión del punto de partida de la metafísica es ya un gesto metafísico, estructurado sobre la base de una realización del acto de pensar. Proponer un juicio, una afirmación, o un problema, sólo puede hacerse desde el pensamiento y en su ámbito. Aun si se afirmara que pensar equivale a juzgar, y en consecuencia, que la posición del pensamiento es simultáneamente la posición del juicio, se partiría siempre del supuesto de la realidad del pensamiento, y de la equivalencia entre pensar y juzgar. O pensar y dudar, que para el caso equivale a lo anterior. Cualquiera sea la orientación que pretenda dársele a esta afirmación, la validez del pensamiento está supuesta en el ejercicio mismo del acto de pensar. ¿Puede tomarse como insuperable la aceptación de este hecho empírico? Ello equivaldría a resignar la posibilidad de una fundamentación trascendental de la metafísica, y, por consiguiente, aceptar sin más que ésta sólo puede levantarse sobre una base precrítica. La crítica del pensamiento resultaría, paradójicamente, un acto metafísico por el que la metafísica estructura su propia base, fundándose en el mero hecho de realizarla.

Esta situación, aporética en apariencia, sólo puede superarse recuperando para la metafísica la posición de un punto de partida absoluto. Como tal se ha de entender aquel que tiene una validez incondicionada, que es primero e incuestionable. Es decir, puesto que no hay en la actualidad del pensamiento ninguna posible afirmación que pueda considerarse simplemente tal, habremos de encontrar un punto de partida que se fundamente críticamente a sí mismo. En definitiva, un comienzo dialéctico.

2. La pregunta.

El único punto de partida que cumple con las características apuntadas es, a nuestro parecer, el de la pregunta. Plantearse la cuestión del fundamento de la metafísica es preguntarse por este fundamento. Se puede, yendo más lejos, preguntarse por la posibilidad de tal fundamento. O también, por el significado del mismo. En último término, puede preguntarse por la pregunta misma; de igual manera que por la duda, el juicio, o universalmente por todo aquello de lo cual quepa alguna comprensión⁸.

⁸ La pregunta como punto de partida de la metafísica ha sido expresamente propuesta por K. RAHNER en *Geist in Welt* (Munich, Kösel Verlag, 1957, 2ª ed.), 2ª Parte, cap. I, par.

Hablar de la pregunta exige, en primer término, determinar el sentido de lo que entendemos por "pregunta". No es lo mismo pregunta que interrogación. Hay muchas interrogaciones cuyo contenido excluye su carácter de pregunta; o que resultarían contradictorias como preguntas. Cuando me encuentro con un conocido y le digo: "¿qué tal?", en rigor no estoy preguntando nada. Uso simplemente una fórmula aceptada de saludo. Si expreso: "¡no grite!, ¿soy sordo acaso?", nadie puede suponer que pregunto realmente acerca de mi capacidad o incapacidad de oír. Podríamos enumerar un inmenso número de interrogaciones que no son preguntas. Y en todos estos casos nos encontraríamos con que no hay pregunta siempre que se conoce la respuesta, o no se le espera. Aquello que no tiene respuesta no es interrogable; lo que es ya sabido no es cuestionable.

Pregunta es siempre la interrogación por lo cuestionable interrogable. Pero con esto estamos ya indicando que la pregunta tiene supuestos y condiciones. Podríamos decir que en ella se distinguen: el preguntante, lo preguntado, el contenido de la pregunta, su sentido, y su realización. El que pregunta y aquello a lo que pregunta (preguntante y preguntado) son los términos de la relación dialéctica constituida por la pregunta. Esta relación consiste en el movimiento por el que el preguntante interroga al preguntado, en un sentido y acerca de algo. Tal movimiento implica la determinación de una estructura que permita su realización. La pregunta no se da sin condiciones de posibilidad.

Pero no toda condición es condición de posibilidad. Toda pregunta tiene condiciones ónticas y condiciones lógicas. Llamamos condiciones ónticas a todos aquellos supuestos que constituyen exigencias previas para que la pregunta sea posible como realidad, como hecho, es decir, supuestos en la realización de la pregunta. Condiciones lógicas son las determinaciones, no ya previas, sino dadas junto con la pregunta, pero presupuestas en ella, que condicionan su validez; o, si se quiere, que justifican su contenido. Sin condiciones ónticas, la pregunta no es posible como hecho; sin condiciones lógicas, este hecho no tienen ninguna garantía de validez. Pero en ninguno de los dos casos sabemos qué es lo que la hace posible como pregunta, en sentido estricto y específico.

Toda pregunta se hace desde, y determina, un horizonte⁹. Por

1, pp. 71-78. Aparece desarrollada sistemáticamente en E. CORETH, *Methaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1964, 2ª ed.), I. No pretendemos desconocer el valor del cap. 1 de la Introducción de *Ser y Tiempo*, de M. HEIDEGGER (*Sein und Zeit*, Halle, 1941, 5ª ed., pp. 2-15), pero nos parece que en dicha obra no se plantea la pregunta como punto de partida metódico de la metafísica en el específico sentido del término.

⁹ Husserl desarrolla el concepto de horizonte en un sentido fenomenológico-emprírico. *Cf.* *Ideen...* 76 sq., 199 sq. (esp. 202, nota 1); *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1954, 2ª ed., par. 8: "Die Horizontstruktur der Erfahrung", esp. pp. 26-29. Heidegger desarrolla, a partir de Husserl, su teoría de horizonte pero la lleva al plano trascendental-apriorístico. *Cf.* *Sein und Zeit*, 150-51, 360-65; *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949, 3ª ed., pp. 3-36.

horizonte entendemos en primer lugar el ámbito desde, en, y hacia el cual es posible la pregunta. Pero este sentido de horizonte como lo dado, o la totalidad de lo presente, o también como trasfondo de la experiencia, se relaciona en especial con la realización de la pregunta. En esta realización sabemos siempre algo: no podríamos preguntar si no tuviéramos una presencia intencional de aquello por lo que preguntamos. Una pregunta acerca de lo absolutamente desconocido es tan imposible como la definición de lo absolutamente inexistente. La pregunta parte de un saber previo. Este saber previo no es, tampoco, condición de posibilidad de la pregunta como pregunta, sino de la pregunta como hecho empírico, como realización particular. Preguntar por algo supone saber, aun cuando de una manera indeterminada o indefinida, qué significado tiene "algo" en el contexto en el que se pregunta. Este contexto está determinado por dos clases de factores que se dan junto con la pregunta misma: aquellos que determinan formalmente el sentido de la pregunta, y aquellos que le dan en cada caso un matiz particular y variable. Los primeros son factores constitutivos de la pregunta, y conforman su horizonte particular constitutivo. Los segundos son factores modificativos, y configuran el horizonte empírico modificativo. Si preguntamos por el punto de partida de la metafísica, necesariamente hemos de saber, de alguna manera, qué significa "punto de partida", "metafísica", "tener un punto de partida", y "la metafísica tiene un punto de partida". Pero, nuestra comprensión concreta, en cada caso, del significado que tiene la metafísica, sus autores, los puntos de partida históricamente dados, etc., no es ningún requisito necesario, aunque resulta imposible hacer una pregunta en la que no estén dados estos factores modificativos. El conjunto de todos estos factores, dado junto con la pregunta, constituye su horizonte empírico.

En cierto sentido, el horizonte empírico se muestra como el fundamento de toda pregunta concreta y realizada. Pero ello no basta para determinar su valor como pregunta. Toda pregunta particular supone, además de su horizonte empírico, un horizonte trascendental que la posibilita como pregunta. No podríamos plantearnos la cuestión acerca de algo, si ese "algo" fuera absolutamente impenetrable a nuestra indagación. Toda pregunta está orientada a una respuesta. Pero no en el sentido puramente facticio de "aquello con lo que se responde a la pregunta", sino en el más fundamental de la prevista posibilidad de respuesta a la pregunta. Sin este saber previo y anticipado de que la cuestión es respondible, no tiene sentido ni posibilidad de realización la pregunta.

Podríamos decir que la condición trascendental de posibilidad de toda pregunta consiste en su formulabilidad. Pero decir "formulabilidad" supone un sentido que debe explicitarse. Las condiciones ónticas son previas a la pregunta, y deben estar justificadas como supuestos.

Las condiciones lógicas se dan junto con la pregunta, y deben mostrarse como válidas. En último término, toda pregunta particular se justifica, como hecho, en la respuesta. Pero esto mismo nos señala que, en tal caso, su validez como pregunta, quedaría probada sólo a partir del hecho posterior de la respuesta. Y, como tratamos de justificar la pregunta como punto de partida, tendríamos, si limitamos su justificabilidad a lo anterior, que resignar nuestro intento. La formulabilidad no puede estar supeditada a la respuesta. Debe estar dada a priori. Pero tampoco puede ser previa a la pregunta, sino que ha de darse junto con ella. Una pregunta es formulable cuando sabemos que aquello por lo que preguntamos es algo por lo que se puede preguntar. Formulabilidad equivaldría, así, a conocimiento de la interrogabilidad. Pero, como tampoco puede haber pregunta si no hay cuestionabilidad, nos encontramos con que la pregunta es posible si se cumple la condición socrática de que sabemos lo que no sabemos. Este no saber que sabe, este "yo sé que no sé", constituye lo que denominamos el "previo saber de la pregunta". Este previo saber de la pregunta no significa la posición conjunta de un saber y un no saber, o saber algo y no saber algo más. En tal caso no tendríamos una condición, sino dos, y resultaría injustificable su conjunción. El saber previo es un saber no saber, que no queda delimitado por un contenido, ni debe ser justificado por una respuesta. No está determinado por la realización fáctica de la pregunta, ni modificado por las condiciones concretas en las que se da. El saber previo no constituye, tampoco, el tema expreso de la pregunta, sino la plataforma desde la cual la pregunta puede trascender su no saber, por cuanto anticipa, en su misma proyección, el saber que alcanzará en la respuesta. En tal sentido podríamos decir que el saber previo se presenta como la anticipación del saber, desde la cual se hace posible la pregunta. El horizonte trascendental del saber previo constituye la condición de posibilidad de la pregunta como pregunta.

3. *La pregunta por la pregunta.*

Aun cuando toda pregunta particular sea posible por la condición trascendental del saber previo, está condicionada en un doble sentido. En primer lugar, este saber previo es siempre el saber de un horizonte limitado y concreto, y que, en cuanto tal, puede siempre ponerse en cuestión. En segundo lugar, y como consecuencia de esta "trascendentalidad hipotética" de su condición de posibilidad, ninguna pregunta particular puede autoponerse dialécticamente sin una justificación. Esto significa que toda pregunta particular puede, y en sentido estricto debe, constituir el objeto de una pregunta ulterior. Lo cual quiere decir que ninguna pregunta particular puede constituir el punto de partida de la metafísica. Pareceríamos estar en la situación

del jugador que, después de haberlo apostado todo a un triunfo, se encuentra con que no lo tiene. ¿Es verdaderamente así?

Para responder al interrogante, debemos tomar en cuenta que, si no hubiera posibilidad alguna de salirnos del plano de la pregunta particular, nuestro itinerario estaría cerrado. Habríamos encontrado un verdadero callejón sin salida. Nuestro punto de partida exige la condición de una "trascendentalidad absoluta", y por ello, de una autojustificación a través de su mismo planeamiento.

Una técnica metodológica muy usada en las matemáticas, consiste en resolver una aporía por medio del mismo término que presenta un carácter insoluble. Si el problema de la pregunta particular consiste en que es necesario justificar su contenido, podemos tomar este mismo carácter como punto de partida para la solución. Si la pregunta particular puede, y debe, ponerse en tela de juicio, resulta ser algo cuestionable e interrogable. O sea, es objeto de pregunta. Esta segunda pregunta no tiene ya, como materia, ningún contenido fuera del que presenta la formulación de la pregunta particular. Preguntamos por la pregunta, y con ello subsumimos el contenido de la misma en la nueva interrogación.

Podríamos, por cierto, subsumir esta segunda pregunta en una tercera, y luego, la tercera en una cuarta. ¿Es necesario un "*regressus in infinitum*"? Por supuesto que no, por cuanto la pregunta por la pregunta destruye toda ulterior interrogación, en cuanto pregunta vuelta sobre sí misma, que cuestiona toda posibilidad de preguntar, y se autofundamenta como pregunta en su misma realización. Es imposible poner en tela de juicio la posibilidad de preguntar en general, por cuanto ello debería hacerse realizando una pregunta. La pregunta por la pregunta se fundamenta dialécticamente a sí misma como punto de partida. Y se mediatiza a sí misma en cuanto pone, como saber previo de toda pregunta, la posible interrogabilidad de todo lo que puede ponerse en tela de juicio. Esto implica que la pregunta tiene, como horizonte trascendental de posibilidad, el de todo aquello por lo que puede preguntarse: "¿qué es esto?".

Preguntar "¿qué es esto?" significa que sabemos de un "esto" que "es", pero en sentido estricto no sabemos "qué esto" ni "qué es". En principio, nos encontramos con que es interrogable y cuestionable todo aquello que es. Si, aceptando una convención de lenguaje, sustituimos la expresión "aquello que es" por el tecnicismo "ente", resulta de allí que el horizonte de la pregunta es el ente en general.

Podemos, pues, afirmar que el horizonte de la pregunta es el horizonte del ente, y que el saber previo de la pregunta consiste en la anticipación del ente en general: lo que fundamenta la posibilidad de la pregunta en cuanto pregunta es su movimiento hacia el ente en general. Pero, este movimiento, ¿hacia dónde se dirige? A esta

pregunta se podría dar, a priori, una doble respuesta: la pregunta se dirige hacia algo determinado, o se dirige hacia algo absolutamente indeterminado. Ahora bien, toda pregunta parte de un saber previo determinado, por cuanto tiene una dirección determinada, y tiene una expectativa determinada. En caso contrario, no sería posible la pregunta. Sin embargo, este previo saber determinado nunca puede ser más que la proyección y la expectativa que corresponden a una pregunta particular. Si la pregunta en general tuviera como horizonte un saber previo determinado, tendría por eso mismo un horizonte limitado, y su trascendentalidad sería puramente hipotética. Con ello, llegaríamos a la conclusión de que su contenido posible podría también delimitarse, y por consiguiente, convertirse en objeto de una ulterior pregunta. O sea, la pregunta en general dejaría de ser la pregunta en general.

Pero, si la pregunta no se dirige, en cuanto pregunta en general, hacia algo determinado, su movimiento es una dirección hacia lo indeterminado, hacia la negación de toda determinación. Con ello tendríamos que la pregunta es una pregunta vacía, cuya posibilidad está dada por la pura carencia de determinación y, en consecuencia, que la pregunta no tiene dirección. Porque no puede haber dirección hacia la negación de toda dirección. La pregunta en general no sería, en tal caso, pregunta en manera alguna.

La pregunta debe, pues, tener una dirección. Pero esta dirección no puede consistir en la orientación hacia lo determinado, sino hacia lo indeterminado. ¿En qué sentido? Porque lo puramente indeterminado nos llevaría a la anulación de la pregunta. Ahora bien, la determinación necesaria para que la pregunta lo sea en verdad, sólo puede mostrarse en la realización misma del preguntar. ¿Qué se puede preguntar? Se puede preguntar por todo lo interrogable. Pero el horizonte de la interrogabilidad no es un horizonte cerrado, por cuanto siempre se puede preguntar, más allá de todo lo interrogable particular, por lo interrogable en general. Este carácter de ir siempre más allá de lo puramente determinado y particular, constituye la trascendencia de la pregunta. La pregunta en general es pura trascendencia hacia lo interrogable en general. Y lo interrogable en general, en cuanto unidad de sentido, es el ente en general.

4. *La pregunta por el ser.*

La pregunta no sería pregunta en general si fuera colectivamente la pregunta por las cosas. Su generalidad se fundamenta en el carácter de ser pregunta por aquello que es preguntable, por aquello en que todas las cosas coinciden en cuanto objeto de la pregunta. De lo contrario, no podría preguntar por todo en general; o por lo menos no habría una unidad de sentido en la pregunta, sino sólo una unidad

verbal o gramatical. El ente en general es aquello en que se unifica la totalidad de todo lo que puede ser interrogable.

Pero decir "el ente en general" significa dejar a un lado todo aquello que constituye un contenido particular, o un aspecto no incluido en la significación general de "ente". O sea, equivale a decir "el ente en cuanto ente". Lo cual no es otra cosa que preguntar por lo que en sentido absoluto es "ente". Esto no es, ni más ni menos, que preguntar por aquello que hace que el ente sea ente, preguntar por el ser del ente. Sin discutir, en este punto, el sentido preciso, y el matiz diferencial que puede darse a esta última expresión, nos importa señalar que el ente es ente por ser, y es ente porque es lo que es. El ente es ente por el ser.

La pregunta en general tiene como horizonte de posibilidad el ser. Aquello que fundamenta a la pregunta como pregunta es el ser. Aquello que hace posible a la pregunta en cuanto tal es el ser. Aquello que constituye la condición trascendental de posibilidad de la pregunta, es el ser. Es cierto que puedo preguntar si hay ser, o preguntar si hay algo que sea el ser, o preguntar qué sentido tiene el hablar de ser. Pero en todos los casos, sólo puedo preguntar si estoy puesto en la previa comprensión del ser. La pregunta en general es posible en cuanto anticipación del ser.

Más aún. Puedo preguntar si yo mismo, el que pregunta, soy. Pero la pregunta acerca de si soy sólo es posible si de alguna manera tengo un previo saber acerca de lo que significa ser. No podemos todavía decir que el ser del que hablamos sea el fundamento de los entes en el orden de la realidad, ni tampoco que el ser a que nos referimos sea el principio de los entes en lo que respecta a su posición como entes actuales. El ser que se nos presenta como condición de posibilidad de la pregunta en general no tiene más sentido que el de horizonte del preguntar.

Ahora bien, este ser, condición de posibilidad de la pregunta en general, constituye lo interrogable en general. Se puede preguntar sólo por aquello que se conoce, por anticipación, como interrogable. En el caso contrario, no podría realizarse la pregunta. Pero sólo es interrogable aquello que es, o sea el ente. Y el fundamento de la interrogabilidad del ente es el ser. Aquello que es el fundamento de la interrogabilidad es lo interrogable en sentido más propio. El fundamento de la interrogabilidad en general es la interrogabilidad del ser.

Pero, para que haya pregunta debe haber no sólo interrogabilidad, sino también cuestionabilidad. Y es cuestionable aquello que de alguna manera no conozco, pues en el caso contrario no podría preguntar. Y todo aquello por lo que puedo preguntar es cuestionable en aquello que es y que no conozco. El fundamento de su cuestionabilidad es el ser. Y el ser, a su vez, sólo es cuestionable si no conozco plena y exhaustivamente su sentido. Pero, en cuanto que el ser es el horizonte

trascendental de la pregunta, no sólo ha de ser lo que no se conoce plenamente, sino también lo que nunca y de ninguna manera puede conocerse de modo total. El ser es cuestionable si trasciende siempre la posibilidad de toda respuesta a la pregunta en general. Es decir, si el ser, que es el fundamento de la posibilidad del preguntar, es al mismo tiempo el horizonte inalcanzable de toda pregunta. O, en otras palabras, si el ser es, simultánea y paradójicamente, el horizonte del saber y el horizonte del misterio.

La pregunta sólo es posible si el ser es siempre cuestionable e interrogable. Pero, por la misma razón, la pregunta es siempre necesaria, por cuanto el fundamento de toda pregunta particular es la pregunta en general. Ninguna pregunta particular es necesaria. Puede realizarse de una u otra manera, puede omitirse, puede sustituirse. Pero la pregunta por el ser no puede dejar de hacerse. Si todo saber está condicionado por la pregunta, y ésta antecede, de alguna manera, al saber, no hay saber posible sin la condición de posibilidad de la pregunta. Y la condición de posibilidad de la pregunta en general es la pregunta por el ser. Todo saber es saber acerca de lo que es, en tanto que es. Y el fundamento de lo que es, en cuanto interrogable, o sea, en cuanto aquello de lo que podemos tener un saber, es el ser. Pero el ser es siempre cuestionable. Por ello, no sólo es posible preguntar por el ser; es necesario. Y el que interroga por el ser, el hombre, no puede dejar de preguntar. El ser se muestra como condición de posibilidad de la pregunta, se muestra en la pregunta, y se muestra en el que pregunta. El hombre, en cierta medida, es la pregunta por el ser.

Este ser no es simplemente el ser "para mí", el ser hipotético o condicionado, porque si toda pregunta pone en tela de juicio aquello por lo que se pregunta, puede también poner en tela de juicio las condiciones de la pregunta particular. La trascendentalidad del ser no sería tal si se pudiera cuestionar su carácter en cuanto condición incondicionada y universal de toda pregunta en general. La realización del preguntar puede tener una trascendentalidad hipotética, pero la pregunta no sería tal sin las condiciones de posibilidad que fundamentan incondicionadamente a la pregunta en general. El ser se muestra, en este sentido, como lo incondicionado.

La pregunta por el ser constituye el punto de partida de la estructura metafísica, y esta pregunta se nos ha revelado como el fundamento de la pregunta en cuanto pregunta. A su vez, la pregunta constituye el punto de partida absoluto y válido de la problemática metafísica. En su carácter de principio, la pregunta por el ser no explicita el sentido y la fecundidad de esta idea primigenia. Es función de un sistema metafísico el desarrollar sus potencialidades.

LA "SUMMA PHYSICORUM" ATRIBUIDA A ROBERTO GROSSETESTE

INTRODUCCION

La *Summa in VIII Libros Physicorum* fue durante largo tiempo atribuida a Roberto Grosseteste, de quien era considerada uno de los trabajos menores. Tal atribución habitualmente se debía a que el texto aparecía junto a otros indudablemente del mismo autor, o bien a ciertas indicaciones finales.

La autenticidad de esta obra ha sido puesta en duda por Baur¹ argumentando que no existen manuscritos anteriores al s. XV y que la *Summa* difiere tanto en lenguaje como en terminología con otros trabajos indudablemente de Grosseteste que no es posible considerarla del mismo autor. Thomson² ha objetado recientemente estos criterios considerándolos insuficientes. Al primer argumento, acerca de la antigüedad, responde señalando la constante atribución de la obra en diversos manuscritos más antiguos que los señalados por Baur y en ediciones, hasta considerarla tan segura como el *Comentario*; al segundo, aparentemente de mayor peso, responde que la *Summa* es un trabajo de tipo clásico escolar, simple resumen de la *Física* de Aristóteles y sin comparación posible con una obra ya elaborada (como lo son el *Comentario*, el *De Luce*, etc.). Además, acota, es posible encontrar paralelos de redacción con otras obras indubitables de Grosseteste como por ejemplo con el *Comentario a la Ética*, del cual toma como ilustración el comienzo del capítulo primero y catorce, comparándolos con otros dos de la *Summa* (el comienzo de los libros I y III) para mostrar la semejanza en el modo de tratar la cuestión. En fin, admite sin más discusiones la autoría directa.

¹ Cf. BAUR: *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs v. Lincoln*, Münster, 1912, pp. 19-24.

² Cf. S. HARRISON THOMPSON: "The *Summa in VIII Libros Physicorum* of Grosseteste", *Isis*, XII, 1934, pp. 12-18.

La cuestión es verdaderamente delicada mientras no se haga del mismo trabajo un estudio paleográfico completo, e inclusive del resto de la obra de Grosseteste, pues la edición de Baur no puede considerarse crítica. Sin embargo creemos que hay un punto en que Baur tiene razón, pues el *Comentario* y la *Summa* difieren notablemente como para no resultar necesario plantearse la cuestión de la autoría. Parece que la alternativa que él ha planteado es la siguiente: si el *Comentario* es auténtico, la *Summa* no puede serlo pues sus diferencias son tan grandes que no puede admitirse que en un corto lapso (tengamos en cuenta que la actividad científico-filosófica de Grosseteste disminuye notablemente a partir de su nombramiento como Obispo de Lincoln) una misma persona haya comentado la misma obra con tanta disparidad.

La solución de Thomson es que Grosseteste no se ha preocupado de exponer (es decir, comentar) la obra de Aristóteles, y que por lo tanto es sólo una suma o extracto, no teniendo más elementos que los que el mismo texto aristotélico trae, seguramente confeccionada para uso escolar y con el estilo de las sumas de la época. Pensamiento que precisamente debilita el argumento, puesto que desde un punto de vista literal y de estilo, todas las obras escolares se asemejan y ese elemento por sí mismo es insuficiente para distinguir o no una autoría. Indudablemente Grosseteste pudo haber escrito una suma o extracto de Aristóteles, puesto que lo conocía suficientemente; la cuestión es si lo hizo y, de ser así, si esa *Summa* es ésta que motiva nuestro trabajo. En cuanto a la atribución histórica, habría que analizar las causas que han llevado a colocarla en los manuscritos a continuación de sus obras o con su nombre; pero recordemos que no es la primera vez que a este respecto se cometen errores. Incluso una tradición muy fuerte, hoy prácticamente negada³ lo hace a Grosseteste estudiante en París, de donde proviene la denominación de "Parisinus" que figura en algunas de sus obras, siendo casi totalmente infundada.

En este trabajo nos limitaremos a analizar el contenido de la obra. Nuestra posición es la siguiente: si Thomson tiene razón, y la *Summa* no es más que un extracto de la *Física* de Aristóteles, puede concederse que sea un simple ejercicio escolástico; pero si en ella encontramos elementos que no permiten considerarla de ese modo, deberemos concluir que estamos ante una obra original y que por lo tanto el problema de la autoría, en los términos en que lo plantea Baur, es por lo menos viable.

³ Cf. D. E. HARP: *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Oxford University Press, London, 1930, pág. 11 y sgtes.

⁴ ROBERTO GROSSETESTE: *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, Walter Burlei, *Super Libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, Venedig 1514, Minerva G.M.B.H. 1966. En su comienzo se lee: "Divus Robertus Linconiensis parisiensis archiepiscopus, Liber Primus".

Para ello analizaremos en primer lugar la estructura. Esta es muy simple, manteniendo el estilo de las sumas, pero acercándose a veces a los comentarios medievales. El material aristotélico no ha sido simplemente resumido: se ha hecho una verdadera depuración del texto, suprimiendo lo que a Grosseteste no le parecía importante, aunque ocupe materialmente bastante lugar en Aristóteles (ésto es notable en el libro primero); además ha sido dispuesto en forma bastante diferente pues en cada uno de los libros se enuncia el sujeto o materia principal de la que trata, siguiendo inmediatamente las definiciones, luego los corolarios y por último las objeciones. Estas objeciones y sus soluciones, con las que se completa la estructura de cada libro, a veces están tomadas del texto, pero no siempre en el mismo orden. Por otra parte, tampoco en el sentido en que las usa Aristóteles, o sea, como parte de la vía disputativa o *inventionis*, lo que ya marca una diferencia notable con el mismo tratamiento del Estagirita en su obra. Pero además hay objeciones y respuestas de fuente desconocida que no figuran en el texto aristotélico; algunas de ellas provienen de Averroes, a quien se cita⁵. También hay citas de Gilberto de la Porrée⁶; pero aunque no se nombre otros autores, se evidencia un transfondo muy elaborado como para considerar esta obra un simple resumen de la *Física*.

La Summa aparece comúnmente editada junto al *Comentario* de Santo Tomás, y así el texto latino de que nos hemos servido es el que aparece en:

S. THOMAE AQUINATIS, *In octo Physicorum Aristotelis commentaria* [...] *ad haec accessit Roberti Linconiensis in eodem Summa. Venetiis, apud Hieronymum Scotum, MDLII* (La *Summa* abarca 8 folios).

En las notas al texto latino hemos tratado de señalar las correcciones más obvias, sin pasar más allá por carencia de manuscritos a cotejar para el caso. En las notas al texto castellano destacamos los puntos que nos permitan aportar nuestra opinión acerca de Grosseteste como autor de esta *Summa*, de quien también citamos el *Comentario*⁷ cuando la doctrina expuesta en ambas obras es manifiestamente diferente, puesto esto equivaldría a sostener con cierta probabilidad que Grosseteste interpretó a Aristóteles de dos modos diversos; lo cual no es imposible, pero sí poco probable, si se considera lo dicho acerca de la breve vida científico-filosófica de nuestro autor.

⁵ Averroes es citado siete veces en toda la obra.

⁶ En realidad, se refiere a su obra *Liber Sex Principiorum*, que es citada dos veces.

⁷ La edición utilizada es la de R. DALES, *Roberti Grosseteste Episcopi Linconiensis, Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis, e fontibus manu scriptis nunc primum in lucem*, University of Colorado Press, Boulder, Colorado, MCMLXIII.

PHILOSOPHI, LIBRI PRIMI PHYSICORUM SUMMA

In primo libro Physicorum, cuius subiectum est corpus mobile simpliciter, non contractum, determinat Philosophus de principiis corporis mobilis ipsum constituentibus. Et sunt principia naturæ sive corporis mobilis, tria, scilicet materia, forma et privatio.

Materia est illud quod se habet ad formam, sicut aes ad statuam, et lignum ad lectum, et universaliter sicut informe se habet ad formam antequam ipsam recipiat. Vel materia est illud ex ¹ quo fit res, et manet in re. Semper materia est, in quam unumquodque compositum naturale resolvitur. Proprietates materiæ sunt tres. Prima. Materia non est scibilis, nisi per comparisonem ad formam, cum omne quod intelligitur, per formam intelligatur: materia de se formam non habet, cum sit potentia pura. Ideo de se non scitur nec intelligitur, sed per comparisonem ad formam. Secunda, materia est unum principium commune omnibus transmutationibus, et est unum non per aliquam formam unam, sed per privationem cuiuslibet formæ. Est enim in potencia ad quamlibet, nullam habens infra sui ² naturam secundum Philosophum et Commentatorem. Tertia. Materia est ingenita et incorruptibilis, quia si materia generaretur oporteret aliquid subiici, ex quo generaret: sed hoc non potest esse aliud ab ipsa materia: quia materia est primum subiectum, ex quo fit unumquodque. Si igitur generaretur materia, sequeretur materiam esse antequam generaretur: quod est falsum, cum generatio sit progressio de non esse ad esse, et propter eandem rationem materia non corrumpitur, quia omne quod corrumpitur in materiam primam resolvitur, nam ipsa manet in tota transmutatione secundum Philosophum. Si igitur corrumpatur ipsa resolvitur in seipsam, et per consequens postquam corrumpitur est talis qualis prius fuit: consequens est falsum, cum corruptio sit progressio ab esse ad non esse, et sic patet quod materia non est generabilis nec corruptibilis. Et hoc est verum per se, per accidens autem bene potest.

Forma est illud quod dat esse rei. Est autem forma triplex. Una est, quem secundum esse et consyderationem est in materia, et est de qua consyderat Philosophus naturalis. Secunda est de qua consyderat Mathematicus, quæ abstrahitur a motu et a materia non secundum esse sed secundum consyderationem: et quia Geometria non intendit de linea vel de circulo in quantum auri vel aeris, sed simpliciter de illis consyderat, et sic secundum intellectum abstrahit a materia: et tamen si sint, sunt in materia. Tertia est illa, de qua consyderat Methaphysicus, quæ abstrahitur a materia et a motu secundum se, et secundum consyderationem: cuiusmodi sunt intelligentiæ et aliæ substantiæ separatæ scilicet Deus et anima, et huiusmodi.

Privatio est carentia formæ in subjecto apto nato. Sciendum quod duo sunt principia per se scilicet materia et forma, quia ex illis fit unumquodque compositum naturale. Tertium vero est principium per accidens, scilicet privatio, quæ non est principium ipsius rei, sed fieri. Conditiones principiorum sunt tres. Prima quod principia non fiunt ex aliis. Secunda. Omnia fiunt ex ipsis. Tertia. Ipsa non fiunt ex alterutris, id est unum non fit ex alio altero, sicut materia non fit ex forma, nec econverso. Dubitatur an sit tria principia tantum,

¹ Coma en el original, debe suprimirse.

² Sie en el original, debe ser "se".

SUMA DEL LIBRO PRIMERO DE LOS FISICOS DEL FILOSOFO

En el primer libro de los Físicos, cuyo sujeto es el cuerpo móvil en sentido absoluto, no contracto, trata el Filósofo sobre los principios constituyentes del cuerpo móvil. Y los principios de la naturaleza, o del cuerpo móvil son tres: materia, forma y privación^{1'}.

La materia^{2'} es aquello que se relaciona a la forma como el bronce a la estatua y la madera al lecho, y universalmente como lo informe se relaciona a la forma antes de recibirla. O bien la materia es aquello de lo cual se hace la cosa y permanece en ella. La materia es siempre aquello en lo cual se resuelve cualquier compuesto natural. Las propiedades de la materia son tres. Primera: la materia no es cognoscible sino por comparación a la forma, puesto que todo lo que se conoce, se conoce por la forma; pero la materia de sí no tiene forma, puesto que es potencia pura^{3'}, luego de por sí no se conoce ni entiende, sino por comparación a la forma. Segunda: la materia es un principio común a todos los cambios; y es uno no por unidad de forma sino por privación de toda forma, pues está en potencia a cualquiera, no teniendo en sí ninguna naturaleza, según el Filósofo y el Comentador^{4'}. Tercero: la materia es ingenerada e incorruptible, porque si la materia se generara sería necesario suponer algo de lo cual se generase; pero éste no puede ser otro que la misma materia, porque la materia es el primer sujeto del cual se genera cualquier cosa. Luego, si la materia se generara, se seguiría que existe materia antes que se genere, lo cual es falso, porque la generación es paso del no ser al ser; y por la misma razón la materia no se corrompe, porque todo lo que se corrompe se resuelve en la materia prima, pues ella permanece en todo cambio, según el Filósofo. Luego si se corrompiera, se resolvería en sí misma, y por consiguiente después que se corrompe habrá lo mismo que antes: luego es falso, porque la corrupción es el paso del ser al no ser; y así es evidente que la materia no es generable ni corruptible. No lo es por sí; aunque por accidente podría serlo.

^{1'} En este libro primero Grosseteste ha atendido solamente al tema principal sin mención de varias elaboraciones de Aristóteles anteriores al capítulo 6, donde comienza la exposición de su teoría sobre los principios, según se indica en la *Summa*. Es decir, dos temas fundamentales fueron silenciados: objeto y método de la Física y refutación de la teoría de los antiguos. En cuanto al primero, acerca de la referencia: "es el cuerpo móvil en sentido absoluto, no contracto", hay que observar dos cosas. En primer lugar que Aristóteles no dice que sea el "cuerpo móvil" sino sólo ente móvil, (más adelante trata del problema cuando se refiere al movimiento y el extenso o cuerpo, en el libro III). Además "no contracto" es una terminología medieval tardía, para indicar el género no contraído en especies; aquí se lo emplea en el sentido de "en general", equivalente al latín "simpliciter", reforzándolo.

^{2'} Se inicia aquí el tratamiento por separado de los tres principios de la generación, y no, como lo hace Aristóteles (Libro I, cap. 7: Teoría de la Generación) partiendo de la consideración de un cambio dado. Tampoco se sigue el orden del mismo Estagirita, pues se comienza por la materia o sujeto, siendo así que en la obra original corresponde al último capítulo (novenos). Se han resumido en tres todas las consideraciones de Aristóteles: es incognoscible, es una y es ingenerable, pero no se hace referencia a la materia como sujeto del cambio.

^{3'} En contra, en su *Comentario*, Grosseteste niega que sea potencia pura y admite que siempre está dotada de algún acto. Hay un texto muy claro en el *Comentario* sobre la relativa actualidad de la materia, p. 109, párrafo I.

^{4'} Esta denominación para Averroes no se encuentra en el *Comentario*, donde se lo denomina por su nombre propio.

ita quod non plura nec pauciora tribus. Et quod non sint tria principia, probatur³ quia principium et primum sunt idem: sed tantum est unum primum: igitur tantum est unum principium, ergo non sunt tria. Item. Illa sunt sufficientia principia cuiuslibet rei, ex quibus fit res: sed ex duobus principiis, sicut ex materia et forma fit res: igitur illa sufficiunt, igitur non sunt tria. Item, cuiuslibet principiati sunt duo principia per se: sed infinita sunt principiata, cuiusmodo sunt individua: igitur infinita sunt principia: non igitur tantum tria. Huic dubio respondetur, quod principia vere sunt tria, sicut dictum est. Sed non tria, nec genere, nec specie, nec numero. Non genere⁴ cum decem sint genera prima, et cuiuslibet generis sint tria principia, ut sic non forent tria principia secundum genus. Non specie propter eandem rationem⁵, cum multo plures sint species quam genera. Non numero⁶ quia principiata sunt infinita, et sic forent infinita principia numero. Sed sunt tria principia secundum proportionem, id est, secundum mensuram. Quia sicut tria principia huius compositi: eadem proportionem sunt tria principia huius compositi et sic de aliis. Ad primum respondetur, quod principium est duplex, scilicet in genere et extra genere. Nam tantum est unum principium extra genus, sed in genere multa possunt esse principia. Ad secundum dicendum quod tantum duo sunt principia per se, et tertium per accidens. Ad tertium dicitur concedendo, quod infinita sunt principia secundum numerum, sicut dictum est, et tria secundum proportionem.

Dubitatur de hoc, quod dicit, contraria non fiunt ex alterutris. Nam Aristoteles in Libris Praedicamentorum dicit, quod in contrariis et in alterutris possibile est fieri mutationem: et per consequens contraria fiunt ex alterutris. Item secundum Philosophum ex albo fit nigrum: et ista sunt contraria: igitur contraria fiunt alterutris.

Ad primum respondetur. Et dicit quod textum Aristotelis habet sic intelligi, quod subiectum, ut existens sub uno contrariorum, iam potest fieri sub altero: quia subiectum nunc existens calidum potest iam suscipere frigiditatem: et non sequitur, quod ex forma unius contrarii fiat alterum⁷, sicut ex albedine nigredo. Ad secundum patet per idem. Habet enim sic intelligi, ex albo fit nigro, hoc est, ex re alba fit res nigra: ex non albedine fit nigredo. Contra. Haec est vera per Philosophum⁸, ex nocte fit dies: et tamen sunt formæ contrariæ. Similiter forma unius fit ex altera.

Huic dicitur, quod hoc sic debet⁹ intelligi, quod ex nocte, hoc est post noctem, fit dies, ita quod li ex, dicit circumstantiam ordinis, et non circumstantiam naturalem.

³ Punto en el original.

⁴ Punto en el original.

⁵ Punto en el original.

⁶ Punto en el original.

⁷ Punto en el original reemplazado por coma.

⁸ Punto en el original reemplazado por coma.

⁹ Dos puntos en el original.

La forma^{5'} es aquello que da el ser a la cosa. La forma es triple. Una, aquella que según el ser y la consideración existe en la materia y es la que estudia el filósofo natural. La segunda es aquella que estudia el matemático, abstraída del movimiento y de la materia no según el ser sino según la consideración: y como la Geometría no trata de la línea o el círculo en cuanto de oro o de bronce, sino que trata de ellos en sentido absoluto, de este modo abstrae de la materia según el intelecto; y entonces, si existen, lo hacen en materia. La tercera es aquella de que trata el metafísico, la cual se abstrae de la materia y el movimiento de por sí y según la consideración: de esta clase son las inteligencias y otras sustancias separadas, como Dios, el alma y semejantes.

La privación es la carencia de forma en un sujeto apto para tenerla. Ha de saberse que los principios de por sí son dos: la materia y la forma, porque de ellos se hace todo compuesto natural. En cambio el tercero, es decir, la privación, es principio por accidente, la cual no es principio de la cosa misma sino de su hacerse.

Las condiciones de los principios son tres^{6'}. Primera: que los principios no se generan de otros. Segunda: todas las cosas se generan de ellos. Tercera: ellos mismos no se hacen recíprocamente, es decir, uno no se hace de otro, así como la materia no se hace de la forma y viceversa.

Se duda acerca de si los principios son solamente tres, de tal modo que no sean más ni menos que tres. Y se prueba que no son tres principios porque principio y primero son lo mismo: pero sólo hay un primero, luego solamente hay un principio y no tres. Son suficientes aquellos principios de una cosa de los cuales ella se hace: pero de dos principios como materia y forma se hace la cosa, luego ellos bastan y por consiguiente no son tres. También los principios por sí de cualquier principiado son dos, pero los principiados son infinitos, como lo son los individuos: luego los principios son infinitos y no solamente tres. A esta duda se responde que los principios son verdaderamente tres, como se ha dicho. Pero no tres ni en el género ni en la especie, ni en el número. No en el género porque como los géneros primeros son diez, son tres los principios en cualquier género, así no serían tres los principios según el género. No en especie por la misma razón, ya que son más las especies que los géneros. No en número porque los principiados son infinitos y así habría infinitos principios en número. Sino que son tres principios según proporción, es decir, según medida. Porque así como los principios de este compuesto son tres, de la misma manera los principios de aquel y de otros compuestos son tres.

A lo primero se responde que el principio es doble, es decir, en el género y fuera del género; pues solamente hay un principio fuera del género, pero en el género puede haber muchos principios. A lo segundo debe decirse que los principios por sí son solamente dos, y el tercero lo es por accidente. A lo tercero se responde concediendo que los principios son infinitos según el número, como se ha dicho, y tres según proporción.

^{5'} La consideración de la forma como principio no se hace, como en Aristóteles, partiendo de los contrario, sino que comienza por la teoría de los grados de abstracción (no está en Aristóteles ni tampoco en el *Comentario* con este mismo desarrollo).

^{6'} El tema corresponde al cap. 6 de Aristóteles. Las dificultades expuestas están tomadas del mismo texto de la *Física*, pero desarrolladas a la manera de las *Quaestio* medievales. La solución a las mismas corresponde a la teoría de la generación (cap. 7), y a la solución a las dificultades de los antiguos (cap. 8).

LIBRI SECUNDI PHYSICORUM SUMMA

In secundo libro Physicorum determinat Phylosophus de causis corporis mobilis, scilicet causa materiali, formali, efficiente et finali. Et, quia natura dicitur de causis universaliter, ideo definit primo naturam. Et primo dat ipsam divisionem. De numero entium, quædam sunt naturalia, quædam non naturalia. Naturalia sunt illa, quæ habent in se principium sui motus, et quietis. Non naturalia sunt illa quæ non habent huiusmodi principium, cuiusmodi sunt artificialia, sicut lectus et indumentum et huiusmodi, quia talia non moventur per se, sed per naturam materiæ. [Habens est illud quod habet huiusmodi principium]¹⁰.

Secundum naturam sunt passionες rerum naturalium, sicut ignis sursum secundum naturam movetur: terra vero deorsum. Nam moveri sursum est passio ignis: moveri deorsum est passio terræ.

Definitio naturæ est ista. Natura est principium motus et quietis eius¹¹ in quo est primo et per se, et non secundum accidens. Dicit motus¹² et quietis: quia ea, quæ naturaliter moventur ad locum, naturaliter quiescunt in loco. Et hoc est verum de corpore naturali corruptibili. Sed non cuiuslibet corporis mobilis, quod movetur naturaliter, est natura principium quietis: quia corporis coelestis natura est principium motus et non quietis. Sed pro tanto dicit quod sicut natura est principium motus, sic est natura principium quietis. Sed ista particula, eius in quo est, ponit ad differentiam artificialium, in quibus non est natura: quia quæ fiunt ab arte, non fiunt a natura. Dicit primo, ad differentiam compositorum, in quibus natura est principium motus, non tamen primo, quia non moventur a natura, quæ compositæ sunt, sed per naturam elementi prædominantis. Dicit per se secundum Commentatorem quia illud, quod est per se, est magis universale quam illud quod est primum. Omne enim, quod est primum, est per se, et non convertitur, vel dicit per se, quia non

¹⁰ Esto parece ser una glosa.

¹¹ Coma en el original.

¹² Dos puntos en el original.

Se duda de lo dicho, que los contrarios no se hacen de entre ellos mismos, pues Aristóteles dice en el libro de los Predicamentos, que es posible que haya cambio de un contrario en otro, y por consiguiente los contrarios se hacen recíprocamente. Además, según el Filósofo lo negro se hace del blanco, y éstos son contrarios: luego los contrarios se hacen recíprocamente. A lo primero se responde diciendo que el texto de Aristóteles debe entenderse en el sentido que el sujeto en cuanto existe bajo uno de los contrarios puede hacerse bajo el otro, porque el sujeto que existe ahora como cálido puede en seguida recibir frío; y de éste no se sigue que de la forma de un contrario se haga el otro, así como la negrura de la blancura. A lo segundo se responde con evidencia por la misma razón, pues debe entenderse "de lo blanco se hace lo negro" como que de la cosa blanca se hace la cosa negra y no que de la blancura se produzca la negrura. Por el contrario, es cierto para el Filósofo que de la noche se hace el día, siendo como son formas contrarias; del mismo modo la forma de uno se hace de la otra. Y se responde que de la noche, esto es, después de la noche, se hace el día; de tal modo que se hace referencia al orden y no a la naturaleza.

SUMA DEL LIBRO SEGUNDO DE LOS FISICOS

En el segundo de los libros físicos⁷ trata el Filósofo sobre las causas del cuerpo móvil, es decir, las causas material, formal, eficiente y final. Y puesto que la natura se dice universalmente de las causas, primero define la natura, dando primeramente su división. De todos los entes, algunos son naturales y otros no naturales. Son naturales aquellos que tienen en sí el principio de su movimiento y reposo; no naturales aquellos que no tienen tal principio, y de esta clase son los artificiales, tales el lecho, el vestido y otros semejantes porque éstos no se mueven por sí, sino por la natura de la materia.

Las pasiones de las cosas naturales son según la natura, así como el fuego se mueve hacia arriba por natura, y la tierra hacia abajo, pues moverse hacia arriba es pasión del fuego, y moverse hacia abajo es pasión de la tierra. La definición de natura es ésta: La natura es el principio del movimiento y del reposo de aquello en lo cual reside primeramente y por sí y no por accidente.

Dice "movimiento" y "reposo" porque las cosas que se mueven naturalmente hacia un lugar, reposan naturalmente en el lugar; y esto es verdadero con respecto al cuerpo natural corruptible, pero no con respecto a cualquier cuerpo móvil que se mueve naturalmente es la natura principio del reposo, porque la natura de los cuerpos celestes es principio del movimiento y no del reposo⁸; y por lo tanto dice que así como la natura es principio del movimiento, así lo es [también] del reposo. Pero esta parte: "de aquello en lo cual está" pone la diferencia con los artificiales, en los cuales no hay natura, porque las cosas que se hacen por arte no se hacen por natura.

Dice "primero" para establecer la diferencia con los compuestos, en los cuales la natura es principio del movimiento pero no primeramente, porque los

⁷ Este libro, mucho más completo que el primero, no omite ninguno de los temas del original aristotélico, con excepción del objeto de la ciencia natural (cap. 2). La definición de naturaleza está especialmente comentada y no es una suma de lo dicho por Aristóteles.

⁸ Esto se debe a que el movimiento de las esferas, para Aristóteles, es eterno y por tanto no ha cesado nunca.

per aliud, nam in quibus est motus per aliud, non naturaliter movetur, sed per accidens. Dicit non secundum accidens ad differentiam eorum, in quibus aliquid convenit esse principium motus: non tamen per se, sed secundum accidens. Sicut medicina in Medico, est principium sanandi seipsum per accidens, et non per se inquantum Medicus. Similiter omnis ars nata est agere in aliud subiectum ab eo in quod est, et hoc per se. Sed per accidens potest agere in quo est, sicut ars medicinæ in Medico. Et ideo natura non est tale principium, cum natura sit principium per se et non per accidens, sicut dictum est.

Natura dicitur duobus modis. Uno modo natura est materia vel substantia subiecta unicuique habentium in se principium motus et quietis. Alio modo dicit natura, forma seu species quæ non est separata a materia secundum esse et secundum rem. Sed veriori modo dicitur natura forma quam materia, quia per formam est res in actu, per materiam in potentia.

Dubitatur de definitione naturæ. Videtur quod non sit principium, quia principium est in genere relationis, cum principium cuiusdam, aut quorundam sit principium. Sed natura, cum sit substantia, non est in genere relationis: quia substantia est ens absolutum, ergo natura non est principium. Item quod non sit principium motus videtur, quia, aliqua sunt, quæ semper quiescunt, sicut partes centrales terræ. Igitur et cætera. Item quod natura non sit principium quietis videt, quia aliqua sunt, quæ semper moventur, scilicet corpora cœlestia: igitur et cætera, et tamen in talibus natura non est principium. Item quod non sit principium motus eius in quo est probatur. Nam corpora cœlestia movent a principio extrinseco, sicut ab intelligentia, sicut dicit Commentator: igitur natura non est principius eius¹³ in quo est. Item videtur quod definitio sit male data, quia in illa definitione ponuntur opposita, cum motus et quies opponantur privative. Item videtur quod sit superflua, quia, si sit principium per se, non est secundum accidens; ergo superflue ponitur hæc particula, et non secundum accidens. Huic dicitur quod definitio naturæ bene datur, sicut patet ex prædictis. Ad primam rationem dicitur, quod licet substantia non sit in genere relationis per se, potest tamen esse per accidens: cum sit illud in quo fundatur relatio. Ad secundum dicitur quod in quibusdam natura est principium motus tantum, sicut corporibus cœlestibus, in quibusdam quietis tantum, sicut in partibus centralibus terræ: in quibusdam utriusque, sicut generabilibus et corruptibilibus. Ad tertiam patet per idem. Ad quartum dicitur quod in Cœlo est motus duplex, et talis est extrinsecus: et passivus, et talis est intrinsecus. Est enim natura principium motus activum vel passivum. Ad quintum dicitur quod motus et quies respectu eiusdem tantum, sunt opposita, et sic non ponuntur hic, sed a termino, et in terminum, non sunt opposita, et sic ponuntur hic. Ad sextam dicitur quod licet sequat, est per se: ergo non est per accidens, non tamen propter hoc sequitur quod illa definitio sit superflua: quia non ponuntur respectu eiusdem, quod requirit ad hoc quod sit nugatio vel superfluitas in definitione. Et etiam, quod idem significant, quod non est verum in proposito: quia aliquid potest esse per se aliquale¹⁴, et per accidens tale, sicut terra gravis est per se, et per accidens aliquid tale.

Causæ sunt quattuor, scilicet materialis, formalis, efficiens, et finalis. Causa materialis est illa ex qua fit res et manet in re: sicut æs causa statuæ, ligna, lapides et huiusmodi sunt causa materialis domus, lana et linum, indumenti, et sic de aliis. Causa formalis est illa causa, quæ dat esse rei, et hoc sive causa

¹³ Coma en el original.

¹⁴ Punto en el original reemplazado por coma.

que son compuestos no se mueven por [su] natura sino por la natura del elemento predominante. Según el Comentador dice "por sí" porque aquello que es por sí es más universal que aquello que es primero, pues todo lo que es primero es por sí, pero no a la inversa. O bien dice "por sí", porque no es por otro, pues aquello en lo cual el movimiento está por otro, no se mueve naturalmente sino por accidente. Dice "no por accidente" para diferenciarlo de aquellos en los cuales conviene que algo sea principio del movimiento, no por sí, sino por accidente. Así como en el médico la medicina es principio del sanarse a sí mismo por accidente y no por sí, en cuanto es médico. Del mismo modo, a todo arte le es propio obrar en otro sujeto que aquel en el cual está, pero por accidente puede obrar en el que está, así como el arte médica en el médico. Y por lo tanto la natura no es [aquí] tal principio, puesto que natura es principio por sí y no por accidente, como se ha dicho.

La natura se dice de dos modos. De un modo es la materia o sustancia subyacente a cada uno de los que tienen en sí el principio del movimiento y del reposo. De otro modo se llama natura la forma o especie que no está separada de la materia según el ser y según la cosa. Pero se dice más verdaderamente natura a la forma que a la materia, porque por la forma la cosa está en acto y por la materia en potencia.

Se duda acerca de la definición de natura⁹: parece que no es principio, porque el principio pertenece al género de relación, como que el principio es principio de alguno o de algunos. Pero la natura, en cuanto es sustancia, no está en el género de la relación porque la sustancia es ente absoluto: luego la natura no es principio. Además parece que no es principio del movimiento porque existen algunas cosas que siempre reposan, como las partes centrales de la tierra; luego, etc. Asimismo parece que la natura no es principio del reposo porque existen algunas cosas que siempre se mueven, como los cuerpos celestes; luego, etc., siendo así que en los tales la natura no es principio.

Igualmente se prueba que no es principio del movimiento de aquello en lo cual está, pues los cuerpos celestes son movidos por un principio extrínseco, como por una Inteligencia, según dice el Comentador; luego la natura no es principio de aquello en lo cual está.

Además parece que la definición está mal hecha, porque en ella se ponen los opuestos, pues movimiento y reposo se oponen privativamente. Por otra parte parece que es superflua, porque si es principio por sí y no por accidente, esta parte: "y no según accidente" se pone de modo superfluo.

[Pero] aquí dice que la definición de natura es correcta, como es evidente por lo dicho. A la primera razón se contesta que aunque la sustancia no esté en el género de relación por sí, sin embargo puede estar por accidente, pues es aquello en lo cual se funda la relación.

A lo segundo se responde que en algunos entes la natura es solamente principio del movimiento, como en los cuerpos celestes; en otros solamente del reposo, como en las partes centrales de la tierra; y en otros de ambos, como en los generables y corruptibles. La respuesta a la tercera es evidente

⁹ Estas objeciones de fondo no corresponden al texto aristotélico. En cambio donde dice "además parece que la definición está mal hecha... etc" se objeta a la forma, o sea, a las reglas de la definición. Conforme a las costumbres escolásticas, en lo que se refiere al contenido, se objeta a cada una de sus partes: 1) parece que no es principio; 2) ni del movimiento; 3) ni del reposo; 4) ni de aquello en lo cual está.

formalis substantialis¹⁵ sive accidentalis: quia per formam est res in actu¹⁶, verbi gratia, anima, quæ est forma substantialis dat esse substantiale corpori animato. Albedo, nigredo et huiusmodi quæ sunt formæ accidentales dant esse accidentale rebus, quibus insunt, et ita quælibet forma dat esse rei. Causa finalis est illa, propter quam ista fiunt, cum finis sit illud, gratia cuius omnia alia fiunt. Causa efficiens est illa quæ est principium motus in his quæ fiunt, sicut patet. Carpentator enim¹⁷, quia est causa efficiens domus, primo movetur ad formam domus, et sic de aliis.

Modi causarum sunt octo, scilicet duo primi sunt secundum prius, et posterius. Causa prior est ars, sive scientia, causa posterius est Medicus, sive habens artem. Nam Medicus non sanat, nisi quia habet primo artem medendi. Alii duo modi sunt per se et per accidens. Causa per se alicuius rei est faciens rem, sicut faciens vel factor statuæ vel domus est causa per se statuæ vel domus. Causa vero per accidens alicuius rei duplex est, quædam tantum per accidens, sic accidit facienti statuam, quod sit Socrates vel Plato: quædam autem accidit per accidens, sicut album vel musicum sive grammaticum, et huiusmodi. Alii duo modi sunt secundum potentiam et actum. Causa secundum actum est ædificator, qui actu ædificat, scriptor qui actu scribit, et huiusmodi. Causa secundum potentiam est ædificator, cum non actu ædificat. Alii duo ultimi modi sunt secundum compositionem et simplicitatem¹⁸, ut Polycletus faciens statuam, est causa statuæ. Ista causa est composita ex causa per se, quia dicitur causa faciens statuam¹⁹, et causam per accidens, quæ est Polycletus, sive Socrates. Ideo dicitur causa composita. [Causa simplex ut Polycletus sive Sortes causa statuæ vel ut faciens statuam]²⁰.

Tres sunt proprietates causarum, prima est, quod in omni genere causæ quærenda est causa ultima quæ est ultima in consyderatione²¹, et prima in esse²² ut, si quærat, quare homo scribit, dicendum quod quia est scriptor: quare est scriptor: quia habet artem scribendi. Et hæc est ultima causa. Secunda proprietas est hæc, effectuum universalium sunt causæ universales, et particularium particulares, quæ tertia est. Causatorum in potentia sunt causæ in potentia, sicut domus in potentia est ædificator in potentia. Causatorum in actu sunt causæ in actu, sicut domus, vel ædificia in actu, dicit ædificator in actu. Nota quod unum et idem potest esse causa contrariorum, sed diversimode secundum Philosophum, sicut præsentia nautæ est causa salutis navis, et eius absentia est causa submersionis eiusdem, et ista sunt contraria.

Dubitatur de eo quod dicit, quod causa materialis est causa. Videtur quod non: quia illud quod de se est indifferens ad multa, nullius est causa: sed materia est huiusmodi, cum sit indifferens ad omnes formas secundum Philosophum: igitur nullius effectus est causa. Huic dicitur, quod materia secundum quod est indifferens ad omnes formas nullius²³ effectus particularis est causa: sed secundum determinatur ad unam formam, sic est causa. Item videtur quod

15 Corregido en el original "Liberalis".

16 Punto en el original.

17 Punto en el original.

18 Punto en el original.

19 Dos puntos en el original.

20 Esto parece ser glosa.

21 Punto en el original suprimido.

22 Punto en el original.

23 "milius" en original.

por lo mismo. A la cuarta se responde que en el cielo hay un doble movimiento, uno es extrínseco y pasivo, y el otro intrínseco. Pues bien, la naturaleza es principio del movimiento activo y pasivo. A la quinta se dice que movimiento y reposo son opuestos solamente con relación a lo mismo, y aquí no se ponen de este modo, sino como término de partida y término de llegada, que no son opuestos, y en este sentido se ponen aquí. A la sexta se contesta que aunque se diga: "es por sí", luego no es "por accidente", sin embargo no por esto se sigue que aquella definición sea superflua, porque no se dicen con respecto a lo mismo, lo que se requiere para que haya repetición o superfluidad en la definición. Así como tampoco es verdad que para el caso signifiquen lo mismo, porque algo puede ser por sí de un modo y por accidente de tal otro, así como la tierra es pesada por sí y por accidente de otro modo.

Las causas son cuatro^{10'}: material, formal, eficiente y final. La causa material es aquella de la cual se hace la cosa y permanece en ella, como el bronce es causa de la estatua; la madera, la piedra y semejantes son causa material de la casa; la lana y el hilo del vestido; y así en otros casos. La causa formal es aquella causa que da el ser a la cosa y es sustancial o accidental. Porque por la forma la cosa está en acto; [y así] por ejemplo el alma, que es forma sustancial, da el ser sustancial al cuerpo animado; [pero] la blancura, la negrura y similares, que son formas accidentales, dan un ser accidental a las cosas a las cuales advienen; de modo tal que toda forma da ser a la cosa.

La causa final^{11'} es aquella por la cual se hacen estas cosas, puesto que el fin es aquello por lo cual todas las otras cosas se hacen.

La causa eficiente, como es evidente, es el principio del movimiento en las cosas que se hacen. Pues el constructor, que es causa eficiente de la casa, se mueve primeramente hacia la forma de la casa; y así en los demás casos.

Los modos de las causas son ocho^{12'}: los dos primeros son según lo anterior y lo posterior. La causa primera es el arte o la ciencia; la causa posterior es el médico o el que tiene el arte. Pues el médico no cura sino porque primeramente tiene el arte de sanar.

Los otros dos modos son: por sí y por accidente. Causa por sí de alguna cosa es aquella que hace la cosa, así como el que hace o el autor de la estatua o la casa, es causa por sí de la estatua o de la casa. Pero la causa por accidente de alguna cosa es doble: una solamente por accidente, como sucede a quien haciendo una estatua, la hace Sócrates o Platón; y otra que acaece por accidente, como ser blanco, o músico o gramático y análogos.

Los otros dos modos son según la potencia y el acto: la causa según el acto es el constructor que edifica en acto, el escritor que escribe en acto y otros casos semejantes; la causa según la potencia es el constructor cuando no edifica en acto.

Los otros dos últimos modos son según la composición y la simplicidad, como Policeto que haciendo la estatua es causa de la estatua. Esta causa es

10' Tema correspondiente al capítulo 3. Como en el caso de la definición de naturaleza, tampoco es una suma de lo tratado, sino un verdadero comentario, más extenso que el original aristotélico.

11' El tema de la causa final está mucho más desarrollado que en Aristóteles, sobre todo en las objeciones y su solución. Ampliando las referencias originales (párrafo 3 del cap. 3) se explica: a) los dos sentidos de la palabra "fin"; b) en qué sentido hay fin según la intención; y c) en qué sentido el fin es efecto de las otras causas, y causa de las causas.

12' Estos ocho modos de las causas expuestos, guarda notable semejanza con la exposición de Santo Tomás: *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, L. II lec. VI.

causa formalis non sit causa: quia causa est illud, ad cuius esse sequitur aliud sed ad formam sequitur quidditas rei, quæ non est aliud a forma, cum quidditas sit simul eadem cum forma, cuius est: igitur forma non est causa. Huic dicitur quod quidditas in rebus compositis est materia et forma, et est aliud a forma, quæ est altera pars compositi: quia in talibus quidditas includit totum, scilicet materiam et formam. In rebus autem simplicibus, sicut in substantiis separatis, idem est forma et quidditas: quia in talibus non est compositio materiæ cum forma, sed esse cum essentia. Item videtur quod causa efficiens non sit causa: quia effectus non potest esse sine sua causa: sed effectus potest esse sine causa²⁴ efficiente, sicut patet, quod domus vel cultellus potest esse, licet nullus ædificator vel fabricator sit. Igitur etc. Huic dicitur quod causa efficiens et conservans effectum²⁵, sicut Sol est causa radii solaris, sive illuminationis medii. Primo modo loquendo de causa, est prima falsa, et secundo modo prima vera est, et secunda falsa. Item videtur quod causa finalis vel finis non habeat rationem causæ: quia finis habet rationem ultimi²⁶, sed causa habet rationem primi, sive principii, et principium, et primum sunt idem: sed primum et ultimum sunt opposita: igitur finis non est causa. Item, si finis sit causa alicuius: igitur vel secundum quod est, aut secundum quod non est: non secundum quod est, quia finis et terminus sunt idem: sed habito termino vel acquisito cessat motus, igitur finis, secundum quod est, non habet rationem causæ respectu motus. Igitur nec secundum quod non est: quia illud non est, nullius est causa. Item, finis est effectus omnium illarum causarum, cum sit illud gratia cuius fiunt omnia alia: igitur non est causa. Ad primum dicitur, quod finis potest dupliciter consyderari, vel quantum ad intentionem agentis, et sic est in re principium²⁷; vel quantum ad executionem intenti, et sic habet rationem ultimi. Nam finis est primum in intentione, et ultimum in executione: sed cum hoc stat quod sit causa: quia finis est causa causarum secundum Philosophum. Ad secundum dicitur, quod finis secundum quod non est actu ens, est causa²⁸, et secundum quod est in intentione agentis, movet ipsum agentem, et sic habet rationem causæ. Tunc ad formas, quando dicitur, illud quod non est, nullius causa est: vero est de eo, quod non est in re, nec in intentione agentis. Sed finis, licet non sit in re, tamen potest esse, et est in intentione agentis, et sic habet rationem causæ.

Ad tertium dicitur, quod, licet finis sit effectus omnium aliarum causarum quantum ad esse: tamen nulla est causa nisi per finem, quia quantum ad rationem causalitatis, finis est causa aliarum causarum.

Casus est causa per accidens in illis quæ fiunt²⁹ in minore parte ab agente propter aliquid³⁰, verbi gratia si aliquis iret ad forum causa emendi, et ibi inveniat debitorem, a quo recepit pecuniam, tunc inventio debitoris, et receptio pecuniæ, forent a casu; quia fuit in minori parte: quia debitor non fuerat consuetus in tali loco inveniri.

Fortuna est causa per accidens in his quæ fiunt ab agente propter aliquid, et in minori parte, secundum proportionem. Proprietates fortunæ sunt duæ. Prima. Fortuna est infinita: quia res fortunata potest esse ex causis accidentalibus infinitis. Secunda. Fortuna est duplex: quia quædam fortuna dicitur bona, et quæ-

²⁴ Dos puntos en el original.

²⁵ Punto en el original.

²⁶ Punto en el original.

²⁷ Dos puntos en el original.

²⁸ Punto en el original.

²⁹ "fiunt" repetido en el original.

³⁰ Punto en el original.

compuesta de causas por sí —porque a quien hace la estatua se llama causa— y causa por accidente —según sea Policleteo o Sócrates—; y por ello se llama causa compuesta.

Las propiedades de las causas son tres. La primera, que en todo género de causa debe buscarse la causa última, que sea última según la consideración y primera según el ser; como si se preguntara: ¿Por qué escribe el hombre?, se diría: porque es escritor; ¿por qué es escritor?: porque tiene el arte de escribir; y ésta es la última causa. La segunda propiedad es ésta: las causas de los efectos universales son universales, y las de lo particulares, particulares; la cual es la tercera [propiedad]. Las causas en potencia lo son de los causados en potencia, así como lo es el constructor en potencia de la casa en potencia. Las causas en acto lo son de los causados en acto, así como la casa o los edificios en acto requieren al constructor en acto. Debe notarse que según el Filósofo, lo mismo puede ser causa de los contrarios, pero de diverso modo, así como la presencia del marino es causa de la salvación de la nave y su ausencia es causa de su hundimiento; y éstos son contrarios.

Dúdase de aquello que dice¹³, que la causa material es causa, pues no lo parece, ya que aquello que de por sí es indiferente a muchos de nada es causa; pero la materia es tal, puesto que es indiferente a todas las formas, según el Filósofo: luego no es causa de ningún efecto. Aquí se dice que la materia, en cuanto es indiferente a todas las formas, no es causa de ningún efecto particular; pero en cuanto es determinada a una forma, es causa.

Además parece que la causa formal no es causa: porque causa es aquello a cuyo ser se sigue otro; pero a la forma se sigue la esencia de la cosa, que no es distinta de la forma, pues la esencia existe simultáneamente con la forma cuya es: luego la forma no es causa. Aquí se dice que la esencia de las cosas compuestas es materia y forma, y es distinta de la forma, que es una parte del compuesto; porque en ellas la esencia incluye el todo, es decir, la materia y la forma. Pero en las cosas simples, como las sustancias separadas, la forma es lo mismo que la esencia, porque en ellas no hay composición de la materia y la forma, sino de la existencia con la esencia¹⁴.

Asimismo parece que la causa eficiente no es causa; porque el efecto no puede existir sin su causa; pero puede existir sin la causa eficiente, así como es evidente que la casa o el cuchillo pueden existir aunque no exista ningún constructor o fabricante. Luego, etc. Aquí se dice que la causa eficiente es doble: una solamente eficiente, y otra eficiente y conservadora del efecto; así como el Sol es la causa de los rayos solares o de la iluminación del medio. Hablando de la causa según el primer modo, la primera es falsa; y en el segundo modo, la primera es verdadera y la segunda es falsa.

¹³ Estas objeciones sobre la causalidad material y formal no corresponden al texto aristotélico.

¹⁴ Esta afirmación revela una elaboración más adelantada que la de Aristóteles sobre la composición metafísica de la creatura en general. Es decir, los seres corpóreos son compuestos de materia y forma en el orden de la esencia; pero las inteligencias (o ángeles) no son compuestos en el orden de la esencia, no estando desprovistos, sin embargo, de toda potencialidad. Recordemos que esta distinción fue obra de Santo Tomás, quien afirma que los ángeles son simples por la esencia y por tanto cada individuo debe constituir una especie. Esta referencia a la composición de esencia y existencia es, pues, muy elaborada y no consta en el *Comentario*, aunque es posible que Grosseteste conociera la distinción real de esencia y existencia, puesto que ella proviene de Avicenna, conocido por el Linconense (Cf. *Comentario*, Libro VII, donde cita su Canon de Medicina); no obstante, tampoco corresponde a la letra con la presente afirmación, porque aquí se supone la composición y acto, mientras que Avicenna afirma que la existencia es un predicado accidental (no equivalente al acto de una potencia).

dam mala. Bona, quando aliquid bonum evenit, mala, quando aliquid malum evenit.

Casus et fortuna differunt dupliciter. Uno modo, quia casus est in habentibus propositum, et non habentibus: fortuna vero solum in habentibus propositum. Alio modo, quia casus est in his, quæ inveniuntur extra cursum naturæ, fortuna autem non. Unde si generaretur homo cum sex digitis vel tribus manibus, hoc est a casu, et non a fortuna. Tertio modo, quia illa quæ sunt a casu in naturalibus, fiunt a causa intrinseca ipsius rei; sicut ³¹ hominem generari cum sex digitis est a superfluitate causæ materialis, quæ dicitur causa intrinseca rei ³²; sed quæ fiunt a fortuna fiunt ex causa extrinseca, sicut a causa efficiente, cum causa efficiens rei non sit de natura rei, sicut ædificator non est de natura domus, et sic de aliis. Sciendum, quid casus et fortuna reducuntur ad causam efficientem. Ratio est ista. Illa, quæ fiunt a casu et a fortuna, fiunt a natura vel intellectus ³³; sed natura et intellectus sunt causæ efficientes per se: sequitur igitur quod casus et fortuna sunt causæ efficientes per accidens.

Dubitatur utrum aliqua eveniunt a casu et a fortuna. Videtur quod non, quia quæcunque habent causam determinatam sui eventus de necessitate eveniunt. Sed omnia quæ eveniunt, habent causam determinatam sui eventus: ergo omnia quæ eveniunt, de necessitate eveniunt, et per consequens non eveniunt aliqua a casu, et a fortuna. Probatio minoris. Omnia, quæ eveniunt, eveniunt ita ab una causa, quod non ab alia, et sic habet causam determinatam. Item, si aliquid sit futurum, Deus scit illud fore: et per consequens non potest non fore. Et ultra, igitur de necessitate erit: et ita non erit a casu. Istud confirmatur. Nam Deus scit omnia, cuius scientia est infallibilis. Ad primum dicitur quod causa determinata potest esse dupliciter. Uno modo, quia ita habet ordinem ad effectum, quod effectus ille ab alia non potest produci, et talis effectus de necessitate producit ³⁴. Alio modo, quia est causa assignata ad producendum: non tamen habet ordinem ad effectum determinatum producendi: et talis effectus casualiter producit. Ad secundum dicendum quod si aliquid sit futurum, Deus scit illud fore sicut erit: quia, si futurum scit necessarium Deus scit illud fore necessarium: sicut Sole oriri cras, vel Lunam eclipsari, et sic de aliis ³⁵; si autem futurum sit contingens ad utrumlibet, Deus scit illud fore contingenter.

³¹ Coma en el original.

³² Dos puntos en el original.

³³ Dos puntos en el original.

³⁴ Coma en el original.

³⁵ Dos puntos en el original.

Por otra parte parece que la causa final o el fin no tiene razón de causa; porque el fin tiene razón de último, pero la causa tiene razón de primero o principio; y principio y primero son lo mismo; pero primero y último son opuestos. Luego el fin no es causa. Además, si el fin es causa de algo, lo será en tanto existe o en tanto no existe. No según que existe porque fin y término son lo mismo; pero alcanzado o adquirido el término cesa el movimiento; luego el fin, en tanto existe, no tiene razón de causa con respecto al movimiento. Mas tampoco lo será en tanto no existe, porque aquello que no existe no es causa. Además el fin es efecto de todas las otras causas, puesto que es aquello gracias a lo cual se hacen todas las otras; luego no es causa.

A lo primero se responde que el fin puede ser considerado de dos modos: o en cuanto a la intención del agente, y así está en la cosa como principio; o en cuanto a la ejecución de lo intentado, y así tiene razón de último. Pues el fin es primero en la intención y último en la ejecución; pero con esto queda que es causa, porque el fin es causa de las causas, según el Filósofo. A lo segundo se responde que el fin es causa en cuanto no es ente en acto; y en tanto está en la intención del agente, mueve al mismo agente, y así tiene razón de causa. En cuanto a la forma, cuando se dice: "aquello que no existe no es causa de nada", es verdad de lo que no está en la cosa ni en la intención del agente; pero el fin, aunque no esté en la cosa, sin embargo puede existir y está en la intención del agente y así tiene razón de causa.

A lo tercero se dice que aunque el fin sea efecto de todas las otras causas en cuanto al ser, sin embargo ninguna [de aquellas] es causa sino por el fin, porque con respecto a la razón de causalidad, el fin es causa de las otras causas.

El azar es causa por accidente en aquellas cosas que se producen en pocos casos obrando el agente en razón de un fin; por ejemplo si alguien fuera al foro para vender y allí llega el deudor del cual recibe dinero, entonces el encuentro con el deudor y el recibimiento del dinero habrían sucedido por casualidad, porque ocurrió en el menor número de casos, ya que el deudor no acostumbraba ir a ese lugar.

La fortuna es causa por accidente en aquellas cosas que, hechas por un agente obrando por un fin, ocurren en el menor número de casos y según una proporción. Las propiedades de la fortuna son dos. Primera: la fortuna es infinita; porque la cosa fortuita puede provenir de infinitas causas accidentales. Segunda: la fortuna es doble; porque una cierta fortuna se llama buena y otra mala: buena, cuando acontece algo bueno; mala, cuando acontece algo malo.

El azar y la fortuna difieren doblemente. De un modo, porque el azar se da tanto en los que tienen intención cuanto en los que no; en cambio la fortuna sólo en los que la tienen. De otro modo: porque el azar se da en aquellos casos que suceden fuera del curso de la naturaleza y la fortuna no. Por lo cual, si se generara un hombre con seis dedos o tres manos, esto sucedería por azar, no por fortuna. De un tercer modo^{15'}, porque aquellas cosas de entre las naturales que son por azar, se hacen por una causa intrínseca a la misma cosa; así como que el hombre nazca con seis dedos proviene de la superfluidad de la causa material, que se dice intrínseca a la cosa; pero las cosas que se hacen por fortuna se hacen por una causa extrínseca, la causa eficiente, puesto que la causa eficiente de una cosa no pertenece a su natura,

15' Antes ha dicho que difieren de dos modos. O bien el comienzo es un error de copista, o estamos ante un agregado posterior.

IN TERTIUM LIBRUM PHYSICORUM SUMMA

In tertio Libro Physicorum determinat Philosophus de motu et infinito. Et primo dat definitionem motus duplicem. Prima est hæc. Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia est³⁶, verbi gratia³⁷ rei alterabilis inquantum alterabilis est, et non inquantum alteratur, est alteratio actua, et sic de aliis speciebus motus. Et hæc definitio est formalis. Alia definitio est illa, et est nobis manifestior cum sit materialis. Motus est actus mobilis secundum quod mobile, verbi gratia³⁸ res, dum est in motu, tunc dicitur esse motus: et non quando est in [motus] termino ad quem: quia tunc cessat motus acquisito termino, et sic de aliis speciebus motus. Et est sciendum. Quod motus est in mobili ut in subiecto³⁹; et in movente ut in causa efficiente, cum motus sit actus mobilis inquantum mobile: et idem est actus quo movens movet, et mobile movetur, sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et econverso secundum subiectum, est tamen alia secundum rationem.

Nam motus in movente est actio, in mobili passio est, et tamen idem est motus realiter⁴⁰ licet non formaliter. Sciendum est etiam, quod motus in com-

³⁶ Punto en el original.

³⁷ Punto en el original.

³⁸ Punto en el original.

³⁹ Dos puntos en el original.

⁴⁰ Dos puntos en el original.

del mismo modo que el constructor no pertenece a la natura de la casa, etc. Debe saberse que el azar y la fortuna se reducen a la causa eficiente. La razón es la siguiente: aquellas cosas que se hacen por azar o por fortuna, se hacen por natura o por el intelecto; pero natura e intelecto son causas eficientes por sí; luego se sigue que el azar y la fortuna con causas eficientes por accidente.

Se duda acerca de si algunas cosas suceden por azar y por fortuna. Y parece que no, porque todo cuanto tiene una causa determinada de su aparición, necesariamente adviene; pero todo cuanto adviene tiene una causa determinada de su advenimiento; luego todo lo que adviene, adviene necesariamente, nada adviene por azar y fortuna. Se prueba la menor^{16'}. Todo cuanto sucede, sucede de ese modo por una causa y no por otra, y así tiene causa determinada. Además, si hay algo futuro, Dios conoce que sucederá, y por tanto no puede no suceder; más aún: sucederá necesariamente; por lo tanto no por azar. Se confirma esto porque Dios, cuya ciencia es infalible, conoce todas las cosas. A lo primero se responde que la cosa determinada puede ser de dos modos: de uno, porque se relaciona de tal manera al efecto que éste no puede producirse por otra causa, produciéndose necesariamente. De otro modo porque es causa determinada para la producción pero no está ordenada a la producción de un efecto determinado, y tal efecto se produce casualmente. A lo segundo se responde que si algo es futuro, Dios conoce aquello así como sucederá^{17'}; porque si el futuro es necesario, Dios conoce que aquello sucederá necesariamente, así como que el Sol saldrá mañana, o que la Luna se eclipsará; y del mismo modo en otros casos; pero si el futuro es contingente con relación a ambos casos, Dios conoce que aquello sucederá contingentemente.

SUMA DEL TERCER LIBRO DE LOS FISICOS

En el tercer libro de los Físicos trata el Filósofo sobre el movimiento y el infinito, dando primeramente una doble definición de movimiento. La primera es ésta: el movimiento es el acto del ente en potencia en tanto que está en potencia; por ejemplo es alteración de la cosa alterable en cuanto alterable y no en cuanto alterada en acto, y así con respecto a otras especies de movimiento. Y esta definición es formal. La otra definición es ésta, más evidente para nosotros, pues es material^{18'}: el movimiento es el acto del móvil en tanto que móvil; por ejemplo, mientras la cosa está en movimiento se dice que hay movimiento y no cuando está en el término final, porque entonces, alcanzado el término, cesa el movimiento; y así en las otras especies de movimientos. Y debe

16' Aquí, como en muchos otros casos, que no citamos por ser obvios, se retoma el estilo de las disputas y pruebas escolásticas, cosas que por ejemplo, no se da en el *Comentario*.

17' Esta objeción supone: a) una teología bastante desarrollada, y no sigue a Aristóteles, para quien Dios no conoce al Mundo (Cf. *Metafísica*, libro XII, 9; 1074 b 28-30); y b) también una elaboración sobre los futuros contingentes, desarrollada recién en la segunda mitad del s. XIII, Cf. Exposición de doctrinas y comentarios al respecto en los Comentarios de Boehner a su ed. del *Tractatus* de Occam, y "Ciencia de Dios y objetos futuros" de A. Bandera, *Ciencia Tomista*, 1948, 273-92.

18' La distinción entre definición formal y material se encuentra en el *Comentario* (Cf. Ed. Dales, pág. 49, párrafo 4) pero con una diferencia. En el *Comentario* la definición formal e indemostrable es "paso de la potencia al acto" y la primera definición concluida o material es "entelequia del existente en potencia en tanto tal".

muni reperitur in quatuor generibus, scilicet substantia, qualitate, quantitate, et ubi: quia motus non est præter res motas, sed in ipsis. Sed res motæ aut sunt in genere substantiæ, aut in qualitate, aut in quantitate, aut ubi, et non extra hæc genera: igitur motus reperitur in istis quatuor generibus et non extra: ita quod in quolibet istorum quatuor generum reperitur motus: quia in unoquoque istorum quatuor generum sunt duæ formæ: quarum una nobilior, et alia vilior. Sicut in substantia cum fiat transmutatio in formam substantialem, quæ est nobilior forma: erit sic una species motus, quæ dicitur generatio. Cum igitur fit transmutatio in formam vilior, quæ est privatio formæ substantialis, tunc dicitur fieri alia species motus, ut corruptio⁴¹; et sic de aliis tribus generibus. Ex quo sequitur, quod tot sunt species motus, quot sunt species entis acquisiti per motum: sed octo sunt species entis cum in unoquoque generum sint duæ⁴², igitur species motus erunt octo.

Dubitatur de prima definitione motus, et videtur quod non sit actus entis in potentia secundum quod in potentia. Nam, si sic, sequitur quod entis in potentia esset maxime motus, quod, est contra Philosophum dicentem, quod ens in potentia non movetur. Item actus et potentia sunt differentiæ oppositæ⁴³, ergo non debent poni in definitione una, igitur.

Ad primum dicitur quod ens in potentia dupliciter accipitur. Uno modo pro eo quod est in potentia pura, id est, in potentia non permixta cum actu; et tale non movetur, quia nullum actum includit. Alio modo pro eo quod in potentia immixta aliquo modo cum actu: et tale movetur. Unde motus est actus entis in potentia, accipiendo potentiam secundo modo, et non primo modo. Ad secundum dicitur quod duplex est actus, scilicet perfectus et imperfectus. Unde motus est actus imperfectus, et talis actus non opponitur potentiæ positæ in definitione motus, cum non sit pura potentia sicut dictum est. Item dubitatur de hoc quod dicit, quod motus est in quatuor generibus: quia in quinto dicit, quod motus non reperit nisi in tribus generibus, scilicet qualitate, quantitate, et ubi.

Item. Omnis motus est a contrario in contrarium⁴⁴; sed substantiæ nihil est contrarium⁴⁵; igitur in substantia non est motus.

Ad primum dicitur, quod motus proprie dictus, est tantum in tribus generibus, scilicet qualitate, quantitate, et ubi: secundum quod est acquisitio partis post parte illius termini ad quem vadit⁴⁶; sed motus improprie dictus sive contractus, prout est egressio de potentia ad actum⁴⁷, sic est in quatuor generibus sive etiam in omnibus, cum in quolibet genere sit propria potentia et proprius actus. Ad aliud dicitur, quod in substantia non est motus proprie dictus primo modo, sed secundo modo⁴⁸; licet ad substantiam sit motus primo modo dictus.

Infinitum dicitur quinque modis. Uno modo quod nullam habet magnitudinem et sic dicitur punctus infinitus, et quodlibet indivisibile. Alio modo quod habet magnitudinem et diminutionem indeterminatam tantum, et hoc modo loquitur philosophus de infinito. Alio modo, quod habet magnitudinem, quæ pertransiri potest, sed non faciliter⁴⁹, ut via longa dicitur infinita, quia

41 Dos puntos en el original.

42 Punto en el original.

43 Punto en el original.

44 Dos puntos en el original.

45 Dos puntos en el original.

46 Dos puntos en el original.

47 Coma agregada.

48 Dos puntos en el original.

49 Dos puntos en el original.

saberse que el movimiento está en el móvil como en su sujeto, y en el motor como en la causa eficiente; pues el movimiento es acto del móvil en cuanto móvil. Y el acto por el cual el motor mueve y el móvil es movido es el mismo; así como la vía de Atenas a Tebas y viceversa es la misma según el sujeto, pero distinta según la razón. Pues el movimiento en el motor es acción y en el móvil es pasión; y sin embargo es el mismo movimiento realmente aunque no lo es formalmente.

Debe saberse también que el movimiento en general se da en cuatro géneros: sustancia, cualidad, cantidad y lugar; porque el movimiento no existe fuera de las cosas movidas, sino en ellas mismas. Pero las cosas movidas, o están en el género de la sustancia, o en la cualidad, o en la cantidad o en el lugar, y no fuera de estos géneros. Luego el movimiento se da en estos cuatro géneros y no fuera; de tal modo que en cualquiera de estos cuatro géneros se da el movimiento porque en cada uno de ellos hay dos formas, una de las cuales es más noble y la otra inferior. Así en la sustancia, cuando se produce un cambio en la forma sustancial, que es forma más noble, habrá una especie de movimiento que se llama generación. Cuando se produce el cambio en la forma inferior, que es la privación de la forma sustancial, entonces se dice que se da otra especie de movimiento, como la corrupción; y lo mismo en los otros tres géneros. De lo cual se sigue que hay tantas especies de movimientos cuantas son las especies de entes adquiridos por movimiento; pero las especies de entes son ocho, pues en cada género son dos; luego las especies de movimiento serán ocho.

Dudase de la primera definición de movimiento: parece que no es acto del ente en potencia en tanto que está en potencia, pues si fuera así, se seguiría que del ente en potencia sería máximamente el movimiento, lo que está contra lo que el Filósofo dice: que el ente en potencia no se mueve. Además acto y potencia son diferencias opuestas; luego no deben ponerse en una misma definición; consecuentemente...

A lo primero se responde que el ente en potencia se toma de dos modos. De un modo por aquello que está en pura potencia, es decir, en potencia no mezclada con acto; y tal ente no se mueve porque no incluye ningún acto. De otro modo, por aquello que está en potencia mixta de algún modo con acto; y este ente se mueve. Por lo cual el movimiento es acto del ente en potencia, tomando "potencia" en el segundo sentido y no en el primero.

A lo segundo se dice que el acto es doble, es decir, perfecto e imperfecto. Por lo cual el movimiento es acto imperfecto^{19'}, y tal acto no se opone a la potencia puesta en la definición de movimiento, pues no es pura potencia, como se ha dicho.

Además se duda de esto que dice: que el movimiento está en cuatro géneros^{20'}, porque en el quinto [libro] dice que el movimiento no se da sino en tres géneros, es decir: cualidad, cantidad y lugar.

Además todo movimiento es de contrario en contrario: pero nada es contrario a la sustancia; luego en la sustancia no hay movimiento.

A lo primero se responde que el movimiento propiamente dicho está solamente en tres géneros, es decir: cualidad, cantidad y lugar, en cuanto es adqui-

^{19'} La noción de movimiento como acto imperfecto se encuentra también en el *Comentario* (Cf. Ed. Dales, p. 49, párrafo 5) pero no es considerada de la misma manera que en la presente obra, sino como la segunda de las definiciones materiales o concluidas.

^{20'} En realidad Aristóteles no dice que el "movimiento" esté en cuatro géneros, sino que lo que cambia lo hace según cuatro géneros (*Física*, Libro III, cap. 1, párrafo 7, Bk 201 a 6-15).

cum difficultate est pertransibilis. Alio modo, quod habet magnitudinem de facili pertransibilem quantum est de se, sed impeditur per aliquod extrinsecum, sicut profunditas maris. Quinto, in quo acto servat potentiam, et nunquam est in ultimo actu ⁵⁰, sed semper in potentia, ut appositio numeri, et divisio continui. Unde notandum est, quod magnitudo infinitæ quantitatis esse non potest in actu: quia si foret talis magnitudo esse maior cœlo et occuparet cœlum etiam totum universum. Infinitum est, cuius cum aliquid fuerit acceptum, semper contingit accipere aliquod extra, secundum quantitatem: et est semper in potentia et nunquam in actu.

Dubitatur de infinito utrum sit scientia, et arguitur quod non. Nam omnis scientia est per demonstrationem, sed de infinito non est demonstratio: igitur de eo non est scientia. Maior patet, quia de subjecto demonstrationis oportet præcognoscere quid est ⁵¹; sed infinitum non habet quid, cum non sit: ergo de infinito non est demonstratio. Item omne quod scitur, per formam scitur ⁵²; sed infinitus non habet formam ⁵³; igitur non scitur. Minor patet ⁵⁴ quia omne formatum est terminatum et non infinitum.

Ad primum dicitur, quod minor est falsa. Et ad probationem dico quod duplex est quid, scilicet rei et nominis. Unde licet infinitum non habeat quid rei, cum nulla talis res sit, habet tamen quid nominis id est definitionem communiter dictam: quid rei est definitio vera et propria. Ad secundum dicitur quod infinitum de se non cognoscitur, cum sit potentiæ privativum ⁵⁵; sed cognoscitur per suum habituum: quia secundum Philosophum primo de Anima, rectum est iudex sui et obliqui ⁵⁶.

Dubitatur an aliqua magnitudo possit esse actu infinita: et videtur quod sic divisio et appositio sunt opposita ⁵⁷, et divisio habet fieri circa magnitudinem et infinitum ⁵⁸, igitur et appositio. Minor patet quia quælibet magnitudo sensibilis, est divisibilis in infinitum. Et maior patet. Cum opposita nata sint fieri circa idem ⁵⁹, si magnitudo sit divisibilis in infinitum, potest crescere ⁶⁰ in infinitum apponendo. Item secundum Philosophum motus potest velocitari in infinitum ⁶¹; sed motus non est sine magnitudine: igitur motus velocitatur infinitum ⁶², igitur magnitudo super quam est motus erit in infinitum. Item. Linea mathematica est magnitudo etiam in infinito secundum Mathematicos: igitur magnitudo est infinita. Item. Quod congruit quantitati potest esse in magnitudine: sed finitum et infinitum quantitati congruunt secundum Philosophum supra in primo ⁶³, igitur potest esse in actu magnitudine. Item. Oppo-

⁵⁰ Dos puntos en el original.

⁵¹ Dos puntos en el original.

⁵² Dos puntos en el original.

⁵³ Dos puntos en el original.

⁵⁴ Dos puntos suprimidos.

⁵⁵ Dos puntos en el original.

⁵⁶ Texto evidentemente corrupto. La referencia es la siguiente: "Videtur autem non solum quod quid est cognoscere, utile esse and cognoscendas causas accidentium in substantiis, sicut in mathematicis quid rectum et quid obliquum, etc." (De Anima, I, 1, 402, b 20, según la versión antigua, utilizada por Santo Tomás). Se trata, pues, de conocer por los accidentales (hábitos).

⁵⁷ Dos puntos en el original.

⁵⁸ Dos puntos suprimidos.

⁵⁹ Punto en el original.

⁶⁰ Dos puntos suprimidos.

⁶¹ Dos puntos en el original.

⁶² Dos puntos suprimidos.

⁶³ Punto en el original.

sición de una parte después de otra de aquel término al cual se dirige; pero el movimiento impropriamente dicho o restringido²¹, es principalmente paso de la potencia al acto, y así está en los cuatro géneros o también en todos²², puesto que en cualquier género existe la propia potencia y el propio acto. A lo otro se responde que en la sustancia no hay movimiento propiamente dicho según el primer modo, sino según el segundo; aunque hacia la sustancia hay movimiento según el primer modo dicho.

El infinito²³ se dice de cinco modos. De un modo, de lo que no tiene ninguna magnitud, y así se dice que el punto y cualquier indivisible es infinito. De otro modo, de aquello que tiene magnitud y solamente disminución indeterminada; y de este modo habla el Filósofo sobre el infinito. De otro modo, de lo que tiene magnitud que puede atravesarse, pero no fácilmente, como se dice infinito un camino largo, porque es atravesable pero con dificultad. De otro modo, de lo que tiene magnitud de sí fácilmente atravesable, pero que está impedida por algo extrínseco, como ocurre con la profundidad del mar. Quinto [aquello] en cuyo acto se conserva potencia, y nunca está en acto último sino siempre en potencia, como la agregación o suma del número y la división del continuo. Por lo cual debe notarse que la magnitud de cantidad infinita no puede existir en acto, porque si hubiera tal magnitud, sería mayor que el cielo y ocuparía el cielo y también todo el universo. Infinito según la cantidad es aquello que al tomársele algo, siempre se le puede tomar algo más: está pues siempre en potencia y nunca en acto.

Se duda acerca de si sobre el infinito hay ciencia y se arguye que no. Pues toda ciencia es por demostración, pero sobre el infinito no hay demostración; luego acerca de ello no hay ciencia²⁴. La mayor es evidente, porque acerca del sujeto de la demostración es necesario primero conocer qué es: pero el infinito no tiene qué, puesto que no existe; luego sobre el infinito no hay demostración. Además todo lo que se conoce, se conoce por la forma; pero el infinito no tiene forma; luego no se conoce. La menor es evidente, porque todo lo formado es determinado y no infinito.

A lo primero se responde que la menor es falsa. Y para probarlo digo que el "qué" es doble: de la cosa y del nombre, y aunque un infinito no tenga qué de la cosa, puesto que no es ninguna cosa, tiene sin embargo qué del nombre, es decir, definición comúnmente dicha —el qué de la cosa es definición verdadera y propia—. A lo segundo se dice que el infinito de por sí no se conoce, puesto que es propio de la potencia; pero se conoce por su disposición, porque

²¹ La palabra latina utilizada es "contracto", ya vista antes, pero referida aquí exclusivamente a un género inferior y no al género común. No hay aún total precisión de su empleo.

²² Esta afirmación no es aristotélica y no es claro el sentido que ha querido dársele. Ya hemos dicho que la definición de movimiento como paso de la potencia al acto es para Grosseteste la primera, formal e indemostrable, según su *Comentario*.

²³ La numeración y explicación de los sentidos de infinito es notablemente semejante a la de Santo Tomás (*In Octo Libros...* L. IIII, lec. VIII, Nº 344), inclusive el ejemplo del mar infinito según la profundidad; pero no guarda semejanza con el texto aristotélico del cap. 4. Tampoco es nada semejante a la elaboración del *Comentario*.

²⁴ Esta elaboración sobre la pertinencia de una ciencia sobre el infinito trae el mismo argumento que da Grosseteste, y también Santo Tomás, en sus respectivos Comentarios, pero se resuelve de manera diferente al del *Comentario* del Linconiese, donde se dice que el tema se introduce como hipótesis (Cf. Ed. Dales, pág. 53, párrafo 3). Esta parte, que no es una simple suma sino más bien un verdadero comentario, es bastante parecida al estilo de Santo Tomás, sobre todo es acentuada la analogía estructural (por ej. con Libro III, lec. VI, Nº 326 y sigtes.). Tal vez sea un argumento para sostener que este trabajo es de la época de Santo Tomás (segunda mitad avanzada del s. XIII) y al estilo de París y no de Oxford.

sita nata sunt fieri circa idem: sed finitum et infinitum sunt opposita ⁶⁴; igitur, si quantitas sit finita potest esse infinita.

Huic dubio dicitur, quod nulla magnitudo naturalis potest esse infinita actu: quia si sic, occuparet totum universum. Et amplius quia careret terminis.

Ad primum dicitur quod appositio infinitum, quæ resultat ex divisione in infinitum, potest addi in infinitum, sed alia appositio non potest addi in infinitum. Ad secundum dicitur, quod motus secundum rationem generalem potest velocitari infinitum ⁶⁵, sed non secundum rationem specialem: ideo non sequitur conclusio. Ad tertium dicitur, quod Mathematici non ponunt lineam simpliciter esse infinitam ⁶⁶, sed dicunt lineam sic esse infinitam quod protrahet lineam secundum magnitudinem ultra quacunque quantitatem naturalem. Ad quartum dicitur: quod infinitum non repugnat magnitudini simpliciter ⁶⁷, sed naturaliter. Ad quintum dicitur quod finitum et infinitum habent fieri circa quantitatem sive magnitudinem, secundum quod magnitudo, est et non secundo quod naturalis est: sicut dictum est prius.

IN QUARTUM LIBRUM PHYSICORUM SUMMA

In quarto libro Physicorum determinat ⁶⁸ Philosophus de Loco, et vacuo et de tempore. Et primo de Loco, cuius sunt quinque proprietates. Prima, Locus continet locatum, et nihil est ipsius locati. Per hoc patet quod non est materia nec forma sicut dixerunt antiqui. Quælibet enim forma continet formatum ⁶⁹, est tamen aliquid ipsius formati. Materia non continet sed continetur, et est aliquid ipsius rei. Secunda. Locus non est maior nec minor locato, cuius est locus proprius alicuius. Locus communis est, quid habet locata multa ⁷⁰,

⁶⁴ Dos puntos en el original.

⁶⁵ Dos puntos en el original.

⁶⁶ Dos puntos en el original.

⁶⁷ Dos puntos en el original.

⁶⁸ Punto en el original.

⁶⁹ Dos puntos en el original.

⁷⁰ Dos puntos en el original.

según el Filósofo, en el Libro Primero Sobre el Alma, lo recto es canon de sí mismo y de lo oblicuo.

Se duda acerca de si alguna magnitud puede existir infinita en acto; y parece que si la división y la agregación son opuestos, y la división según la cantidad puede llevarse al infinito, luego también la agregación. La menor es evidente porque cualquier magnitud sensible es divisible al infinito. Y la mayor es evidente, pues los opuestos propiamente son acerca de lo mismo: si la magnitud es divisible al infinito, puede crecer al infinito por agregación. Además, según el Filósofo, el movimiento puede aumentar de velocidad al infinito; pero el movimiento no existe sin magnitud; luego el movimiento aumenta de velocidad al infinito; por lo tanto la magnitud sobre la cual se produce el movimiento [aumentará] al infinito.

Asimismo la línea matemática también es magnitud al infinito, según los matemáticos; luego la magnitud es infinita. Además lo que conviene a la cantidad puede existir en la magnitud; pero finito e infinito convienen a la cantidad según [dice] el Filósofo en el primer [libro]; luego puede existir en acto en la magnitud.

Por otra parte, los naturalmente opuestos se refieren a lo mismo; pero finito e infinito son opuestos; luego, si la cantidad es finita puede ser infinita. A esta duda se responde que ninguna magnitud natural puede ser infinita en acto, porque si así fuera ocuparía todo el universo y además carecería de términos. A lo primero se responde que la agregación al infinito que resulta de la división al infinito, puede añadirse al infinito, pero no otra adición. A lo segundo se responde que el movimiento, según la razón general, puede aumentar de velocidad al infinito, pero no según la razón especial; y por tanto no se sigue la conclusión. A lo tercero se responde que los matemáticos no dicen que la línea sea infinita en sentido absoluto, sino que la línea es de tal modo infinita que se la puede prolongar según la magnitud más allá de cualquier cantidad natural. A lo cuarto se responde que el infinito no repugna a la magnitud en sentido absoluto sino en sentido físico. A lo quinto se responde que finito e infinito son acerca de la cantidad o magnitud, en tanto que es magnitud y no en cuanto es natural, como se ha dicho antes.

SUMA DEL CUARTO LIBRO DE LOS FISICOS

En el cuarto libro de los Físicos trata el Filósofo sobre el lugar, el vacío, y el tiempo. Primeramente el lugar^{25'} y sus cinco propiedades. Primera: el lugar contiene a lo locado y no es nada de lo locado. Por esto se ve que no es materia ni forma, como dijeron los antiguos, pues cualquier forma contiene lo formado; es algo de lo mismo formado; la materia no contiene sino que es

^{25'} Al comenzar el estudio del lugar se exponen sólo las conclusiones de Aristóteles y no su introducción dialéctica. La primera propiedad corresponde a la conclusión del cap. 1; la consecuencia es que no sea la materia, ni la forma, ni nada de lo locado, que corresponde al cap. 2 de Aristóteles. La distinción entre lugar propio y común (en la segunda propiedad) corresponde al comienzo del cap. 2 (209-21-2909 b 4). La tercera propiedad es una de las razones que da Aristóteles para probar que el lugar no es ni la materia ni la forma (209 b 21-30); la cuarta corresponde a uno de los postulados iniciales del cap. 4 (211 a 3-6) de donde se han tomado también evidentemente las otras características, que es el resumen de Aristóteles sobre los resultados de la introducción dialéctica, antes de comenzar su propia exposición. La quinta corresponde a la parte final del cap. 5: solución a las dificultades posibles con respecto al lugar, de acuerdo con su definición (212 b 29-213 a 1).

sicut Cœlum, ær, etc. Tertia. Locus non deficit locato, separabile est tamen ab ipso. Quarta ⁷¹, omnis locus habet sursum et deorsum. Quinta ⁷² omne corpus movetur naturaliter ad locum sibi proprium, cum fuerit extra ipsum, nisi impediatur ⁷³; et cum fuerit ibi quiescit in illo naturaliter.

Locus sic definitur. Locus est ultima superficies corporis continentis rem ⁷⁴ in mobile primum.

Dubitatur utrum locus sit. Et videtur quod non: quia locus non est elementatum, nec est natura corporea, nec incorporea ⁷⁵; igitur locus non est. Probo assumptum. Non est elementatum, quia elementatum non est corpus, neque est elementum ⁷⁶ quia sic etiam foret corpus. Nec ⁷⁷ est natura corporea ⁷⁸; quia tunc forent duo corpora in eodem loco. Nec est natura incorporea ⁷⁹; quia habet magnitudinem. Item. Omne quod est, est in loco per se vel per accidens. Si igitur locus est, erit in loco: et per consequens loci erit locus in infinitum, quod est falsum. Igitur illud ex quo sequitur. Item. Locus non continet. Probo. Contingere est agere vel pati ⁸⁰; sed loco non convenit actio neque passio: igitur loco non continet locata. Maior patet. Minor ostenditur. Locus est quantitas ⁸¹ sed ipsius quantitas non est actio neque passio. Item videtur quod locus sit mobilis. Locus est accidens corporis: igitur movetur ad motum corporis cuius est ⁸², quia per Philosophum motis nobis, moventur ea quæ sunt in nobis ⁸³; sed locus est in locato, cum accidens commune sit in eo. Item. Locus est æqualis locato, et e converso ⁸⁴; sed corpus locatum aliquando est maius ⁸⁵, aliquando minus. Minor patet ⁸⁶, quia corpus augetur et diminuitur. Ergo oportet locatum ⁸⁷ augeri et diminui.

Ad primum dicitur quod divisio est insufficiens. Nam locus est ultimum sive terminus corporis: et tale non est corpus, nec pars integralis corporis. Ad secundum dicitur, quod maior est vera sic intellecta. Omne quod est corpus vel pars corporis integralis, sive accidens in compositione corporis: omne tale est in loco, vel sicut terminus in terminato. Ad tertium dicitur, quod locus habet potentiam activam, sive passivam ⁸⁸, secundum quod est accidens naturale, sed non secundum quod quantitas naturalis ⁸⁹; licet hoc non sit perfecte. Ad quartum dicitur quod naturaliter est mobilis ⁹⁰, formaliter immobilis. Ad quintum dicitur, quod si locatum augetur, non sequitur, quod locus sit auctus ⁹¹, sed quod locum maiorem locata obtinent, quem prius obtinuerunt.

⁷² Con mayúscula en el original.

⁷³ Dos puntos en el original.

⁷⁴ El texto es algo oscuro.

⁷⁵ Dos puntos en el original.

⁷⁶ Dos puntos en el original.

⁷⁷ "Hec" en el original.

⁷⁸ El original dice "incorporea".

⁷⁹ Dos puntos en el original.

⁸⁰ Dos puntos en el original.

⁸¹ Dos puntos en el original.

⁸² Dos puntos en el original.

⁸³ Dos puntos en el original.

⁸⁴ Dos puntos en el original.

⁸⁵ Dos puntos en el original.

⁸⁶ Punto en el original.

⁸⁷ Por el sentido debe ser "locus".

⁸⁸ Dos puntos en el original.

⁸⁹ Dos puntos en el original.

⁹⁰ Dos puntos en el original.

⁹¹ Dos puntos en el original.

materia contenida, y además es algo de la misma cosa. Segunda: el lugar propio de algo no es mayor ni menor que lo locado; lugar común es aquel que tiene muchos locados, como el cielo, el aire, etc. Tercera: el lugar no falta a lo locado, pero es separable de él. Cuarta: todo lugar tiene arriba y abajo. Quinta: todo cuerpo, si no es impedido, se mueve naturalmente a su lugar propio cuando está fuera de él, y alcanzándolo, reposa naturalmente en él.

El lugar se define así: el lugar es la última superficie del continente inmediato al móvil.

Se duda si el lugar existe ^{26'}. Y parece que no: porque el lugar no es elementado, ni es de naturaleza corpórea ni incorpórea, luego no existe. No es elementado, ya que lo elementado no es cuerpo ni es elemento porque entonces sería cuerpo; ni es de naturaleza corpórea porque entonces existirían dos cuerpos en el mismo lugar; ni es de naturaleza incorpórea ya que posee magnitud.

Además, todo cuanto existe está en un lugar por sí o por accidente. Luego si el lugar existiese, estaría en un lugar y por consiguiente habría lugar de lugar al infinito, lo que es falso. Luego [lo es] aquello de lo cual se sigue. Además, el lugar no contiene. Lo pruebo: contener es obrar o padecer; pero al lugar no le corresponde la acción ni la pasión; luego el lugar no contiene los locados. La mayor es evidente. Se muestra la menor: el lugar es cantidad, pero no hay acción o pasión de la misma cantidad. También parece que el lugar es móvil. Pues siendo el lugar accidente del cuerpo, se mueve según el movimiento del cuerpo en el cual está; porque según el Filósofo, las cosas que están en nosotros se mueven por nuestro movimiento; pero el lugar está en el locado, puesto que es su accidente común. Además el lugar es igual a lo locado y viceversa; pero el cuerpo locado a veces es mayor, y otras veces menor. La menor es evidente porque el cuerpo aumenta y disminuye. Luego es necesario que el lugar aumente o disminuya.

A lo primero se responde que la división es insuficiente, pues el lugar es el extremo o término del cuerpo, y esto no es cuerpo, ni parte integral del cuerpo. A lo segundo se responde que la mayor es verdadera entendida así: todo cuanto es cuerpo, o parte integral ^{27'} del cuerpo o accidente en composición con el cuerpo está en un lugar, y así ocurre con el término en lo terminado. A lo tercero se responde que el lugar tiene potencia activa o pasiva en tanto es accidente natural, pero no en tanto es cantidad natural [aunque esto no sea perfectamente]. A lo cuarto se responde que es naturalmente móvil y formalmente inmóvil. A lo quinto se responde que si aumenta lo locado, no se sigue por ello que el lugar sea mayor sino que los locados obtienen un lugar mayor que el primeramente logrado.

El vacío ^{28'} se dice de tres modos. De un modo, lo indivisible, y así no es cuerpo, ni puede ser[lo], como el punto se dice vacío de alguna cosa. En un segundo modo los antiguos llamaron vacío a aquello en lo cual no se da ningún cuerpo sensible pesado, por lo cual llamaron vacío a la totalidad del aire.

^{26'} Las objeciones sobre la existencia del lugar no provienen directamente del texto aristotélico, aunque estén de acuerdo con su teoría y no introducen elementos nuevos. El tratamiento de Grosseteste en su *Comentario* es notablemente diferente.

^{27'} Nótese el término "integral", que no se encuentra en otras obras de Grosseteste, y que tampoco equivale a "integrante" que ya es usado en Aristóteles (por ej. *Met.* V, 12; 1020 a 7). En cambio ya lo encontramos en la época de Santo Tomás; aunque esto no es seguro parece corresponder a una época posterior y de mayor precisión terminológica.

^{28'} Como es costumbre se elimina la consideración introductoria o dialéctica de Aristóteles. Inclusive la parte sistemática está notablemente reducida.

Vacuum dicitur tribus modis. Uno modo indivisibile, et sic non est aliquod corpus, nec potest esse ⁹², sicut punctus dicitur vacuum a quibusdam. Secundo modo dicitur vacuum a quibusdam antiquis, in quo nullum corpus sensibile grossum reperitur: unde plenum æris dixerunt vacuum. Tertio dicitur vacuum, privatum omni corpore ⁹³, susceptivum tamen eiusdem ⁹⁴ sicut dixerunt Democritus et Leucippus. Primo et secundo modo vacuum possibile est, sed non tertio modo.

Dubitat an vacuum tertio modo dictum possit esse in natura. Et videtur quod sic. Nam si unum contrariorum, sive privative oppositorum sit in natura, possibile est reliquum esse in natura: sed vacuum et plenum sunt privative opposita, est enim vacuum privatio pleni ⁹⁵; igitur si plenum sit in natura possibile est vacuum esse. Item. De non ente non est scientia, sed de vacuo est scientia: ergo vacuum est ens. Item. Vacuum habet definitionem: ergo vacuum est ens. Item. Mobile aut recipitur in pleno aut in vacuo. Non in pleno ⁹⁶; quia tunc essent duo corpora in eodem simul. Igitur recipitur in vacuo: et per consequens vacuum est.

Ad primum dicitur quod maior sic habet intelligi. Si unum privative oppositorum fuerit in natura ⁹⁷, reliquum potest esse: hoc est ⁹⁸, si habitus alicuius privationis sit in natura, ita quod potest esse et non esse, et sua privatio potest esse in natura ⁹⁹, sicut patet de visu et cæcitate. Sed plenum, ita se habet in natura quod non potest non esse, igitur vacuum non potest esse. Ad secundum dicitur, quod de vacuo est scientia per accidens ¹⁰⁰ non per se aliquo modo. Ad tertium dicitur quod vacuum non habet veram definitionem cuiusmodi est definitio speciei: sed definitionem nominis tantum, ideo non sequitur quod sit ens nisi secundum vocem tantum. Ad quartum dicitur, quod hoc verbum, recipitur, potest denominare duo, scilicet receptum esse vel ipsum recipi et utroque modo mobile recipitur in pleno ¹⁰¹; non tamen ex hoc sequitur duo corpora esse simul in uno loco.

Tempus sic definitur. Tempus est numeris motus secundum prius et posterius. Sed numerus secundum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet quo numeramus, sicut duo, tres ¹⁰²; et quem numeramus, sicut res numeratæ: sicut duo homines vel tres. Secundo modo accipitur in definitione temporis.

Dubitat an tempus sit. Et videtur quod non: quia quod est compositum ex non entibus non est ens ¹⁰³; sed tempus componitur ex præterito et futuro, quæ non sunt: igitur ipsum tempus non est. Item. Omne habens partes, si ipsum sit, necesse est omnes eius partes esse simul cum eo ¹⁰⁴; sed tempus habet

⁹² Dos puntos en el original.

⁹³ Dos puntos en el original.

⁹⁴ Coma agregada.

⁹⁵ Dos puntos en el original.

⁹⁶ Dos puntos en el original.

⁹⁷ Dos puntos en el original.

⁹⁸ Punto en el original.

⁹⁹ Dos puntos en el original.

¹⁰⁰ Dos puntos en el original.

¹⁰¹ Dos puntos en el original.

¹⁰² Dos puntos en el original.

¹⁰³ Dos puntos en el original.

¹⁰⁴ Dos puntos en el original.

Tercero, se llama vacío a lo privado de todo cuerpo, siendo sin embargo susceptible de él, como dijeron Demócrito y Leucipo.

Según el primero y segundo modos el vacío es posible, pero no según el tercero.

Se duda si el vacío según el tercer modo puede existir en la naturaleza. Y parece que sí, pues si existe en la naturaleza uno de los contrarios u opuestos privativamente, es posible que el otro también exista ^{29'}. Pero vacío y lleno son opuestos privativamente ^{30'}, pues el vacío es privación de lleno; luego, si lo lleno existe en la naturaleza, es posible que el vacío exista. Además del no ente no hay ciencia, pero hay ciencia acerca del vacío; luego el vacío es ente. Además el vacío tiene definición; luego el vacío es ente. Por otra parte, el móvil se recibe en lo lleno o en lo vacío: no en lo lleno porque entonces habría dos cuerpos simultáneamente en lo mismo; luego es recibido en el vacío y, por consiguiente, el vacío existe.

A lo primero se responde que la mayor debe entenderse así: si uno de los opuestos privativamente existiese en la naturaleza el otro podría existir; esto es: si existe en una natura un hábito pasible de privación, de tal modo que puede existir o no existir, también la privación puede existir en la naturaleza, como es evidente en el caso de la vista y la ceguera. Pero lo lleno se da de tal modo en la naturaleza que no puede no existir: luego el vacío no puede existir. A lo segundo se responde que del vacío hay ciencia por accidente y de ningún modo por sí. A lo tercero se dice que el vacío no tiene verdadera definición, como tiene la definición de la especie, sino solamente definición del nombre; luego no se sigue que sea ente, sino según la palabra solamente. A lo cuarto se responde que este verbo: "se recibe", puede denominar dos cosas: ser recibido, o el mismo recibido, y de ambos modos el móvil es recibido en lo lleno: sin embargo, por esto no se sigue que haya simultáneamente dos cuerpos en el mismo lugar.

El tiempo se define así ^{31'}: tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Pero según el Filósofo número se dice de dos modos, es decir, aquello con lo cual numeramos, como dos, tres, y aquello que numeramos, como las cosas numeradas, así dos o tres hombres. En la definición de tiempo se toma el segundo modo.

Se duda si el tiempo existe. Y parece que no porque lo que está compuesto de no entes no es ente; pero el tiempo se compone de pasado y futuro, que no existen: luego él mismo no existe.

Además todo lo que tiene partes, si existe, es necesario que todas las partes existan a la vez, pero ninguna de las partes del tiempo está en acto: luego el tiempo no existe. Se prueba la menor: porque nada permanece del tiempo sino el instante, que es indivisible y no es tiempo ni parte del tiempo, puesto que un divisible no se compone de indivisibles. Por estas razones debe saberse que todo y parte pueden considerarse de dos modos: algún ente existe como un todo permanente, cuyas partes todas son simultáneas, tales la casa, la piedra, etc.; otro es un todo sucesivo, tales el día, el año, en los cuales una parte precede a otra y es seguida por otra, como el pasado y el futuro. Luego se responde a

^{29'} Esta objeción no consta en el texto aristotélico.

^{30'} Todo este desarrollo es muy diferente al correspondiente del *Comentario*.

^{31'} El trozo correspondiente al tiempo está ordenado de manera diferente a lo anterior, es más extenso y resulta un verdadero comentario, en algunas de sus partes especialmente, como por ejemplo con respecto al número numerante y numerado. Las llamadas propiedades del tiempo, en número de seis, están tomadas de las conclusiones a que va arribando Aristóteles en sus capítulos 10 y sgtes.

partes, quarum nulla est in actu: igitur tempus non est. Minor probatur: quia nihil stat de tempore, nisi ipsum nunc, quod est indivisibile, et tale non est tempus, nec pars temporis, cum divisible non fiat ex indivisibilibus. Propter illas rationes sciendum, quod totum et pars dupliciter possunt consyderari. Quoddam est enim totum permanens, cuius omnes partes simul sunt, dicitur domus¹⁰⁵, lapis, etc. Aliud est totum successivum, sicut dies, annus, cuius una pars præcedit alias, et alia subsequitur¹⁰⁶, sicut præteritum et futurum.

Ad primum igitur dicitur, quod omne permanens compositum ex non ente permanente est non ens¹⁰⁷; sed de successivis non est verum. Ad secundum dicitur, quod hæc maior sic intelligitur, de toto et partibus permanentibus et non successivis. Proprietates temporis sunt sex. Prima¹⁰⁸, uno modo convenit accipere numerum in tempore, et alio modo non¹⁰⁹, prout enim est numerus, convenit accipere numerum¹¹⁰; sed prout est numerus motus, non: cum sit continuum, et omne continuum est divisibile in infinitum. Secunda. Tempus nec est velox nec tardum, sed multum et parvum, et breve et longum. Tertia, unum et idem instans est in toto tempore. Quarta. Tempus resolvitur in se secundum circum, ut annus¹¹¹; quia tempus est mensura motus circularis, sicut motus primi mobilis, et non recti. Quinta, motus non solum mensuratur a tempore, sed tempus a motu. Sexta¹¹², in uno quoque genere est reperire unum primum, per quod mensuratur et numerantur omnis illius generis, et in numero unitas, in genere ponderum uncia. Consimiliter esset accipere in tempore aliquod primum, quod erit mensura ipsius, cuius est ipsum instans.

Dubitatur an unum et idem instans maneat in toto tempore. Et videtur quod non. Nam cuiuslibet temporis determinati sunt duo instantia; scilicet principium et finis, sicut diei et horæ; non igitur est unum instans in toto tempore. Item. Illa, quæ fuerunt in uno anno præterito fuerunt in aliquo instanti¹¹³; et illa, quæ erunt in uno anno futuro, erunt in aliquo instanti¹¹⁴; et illa quæmodo sunt, sunt in aliquo instanti. Si igitur idem instans sit in toto tempore¹¹⁵, sequitur quod omnia illa, quæ fuerunt in medio anno præterito, et quæ erunt in medio anno futuro, modo sunt: quod videtur impossibile.

Ad primum dicitur, quod cuiuslibet temporis determinati sunt duo instantia secundum esse accidentale¹¹⁶, licet sit unum per se et secundum suam substantiam. Ad aliud dicitur negando consequentiam: quia instans manet unum et idem in tempore secundum substantiam variatam solum secundum esse accidentale. Sicut aliquis homo unus et idem potest esse aliquando albus, et aliquando niger: sic instans unum et idem est præsens aliquando, aliquando futurum, aliquando præteritum. Nota secundum Philosophum quod instans se habet ad tempus sicut punctus ad lineam: quia sicut punctus non est pars lineæ, sic non est pars temporis. Et sicut punctus dividit duas lineas, et continuat eas adinvicem, sic instans dividit præterum tempus a futuro, et continuat

¹⁰⁵ Coma agregada.

¹⁰⁶ Punto en el original.

¹⁰⁷ Dos puntos en el original.

¹⁰⁸ Mayúscula en el original.

¹⁰⁹ Punto en el original.

¹¹⁰ Dos puntos en el original.

¹¹¹ Dos puntos en el original.

¹¹² Mayúscula en el original.

¹¹³ Dos puntos en el original.

¹¹⁴ Dos puntos en el original.

¹¹⁵ Dos puntos en el original.

¹¹⁶ Dos puntos en el original.

lo primero diciendo que todo compuesto permanente de no ente, permanentemente es no ente; pero no es verdad con respecto a lo sucesivo.

A lo segundo se responde que la mayor debe entenderse así: del todo y de las partes permanentes y no sucesivas.

Las propiedades del tiempo son seis. Primera: de un modo es adecuado considerar el número en el tiempo y de otro modo no, pues en cuanto es número corresponde considerar el número, pero no en cuanto es número del movimiento, puesto que es continuo, y todo continuo es divisible al infinito. Segunda: el tiempo ni es veloz ni lento, sino mucho o poco, y breve o largo. Tercera: existe en todo el tiempo uno y el mismo instante. Cuarta: el tiempo se resuelve en sí según un círculo, como el año³²; porque el tiempo es medida del movimiento circular, como el movimiento del primer móvil, y no del resto. Quinta: no sólo el movimiento es medido por el tiempo, sino que también lo es el tiempo por el movimiento. Sexta: en cada género se toma un primero por el cual se miden y numeran todas las cosas de aquel género, como en el número la unidad [y] en el género del peso la onza. Del mismo modo debe tomarse en el tiempo algún primero, que será su propia medida y cuyo es el instante mismo.

Se duda si en todo el tiempo permanece un mismo instante. Y parece que no, pues hay dos instantes en un tiempo cualquiera determinado, es decir, el principio y el fin, como del día y de la hora; luego no hay un instante en todo el tiempo. Además aquellas cosas que existieron en un año pretérito existieron en algún instante; y aquellas que existirán en un año futuro, existirán en algún instante; y aquellas cosas que de algún modo existen, existen en algún instante. Luego, si fuera el mismo instante en todo el tiempo, se seguiría que todas las cosas que existieron en medio del año pasado, y las que existirán a mitad del año futuro, de algún modo existen, lo que parece imposible.

A lo primero se responde que existen dos instantes de cualquier tiempo determinado según el ser accidental, aunque es uno por sí y según su esencia. A la otra se responde negando la consecuencia, porque el instante permanece uno y el mismo en el tiempo en cuanto a la esencia, variada solamente según el ser accidental. Así como un mismo hombre puede alguna vez ser blanco y alguna vez negro, así un mismo instante es alguna vez presente, alguna vez futuro, alguna vez pasado. Debe saberse que según el Filósofo, el instante se relaciona al tiempo como el punto a la línea; porque así como el punto no es parte de la línea, del mismo modo el instante no es parte del tiempo. Y así como el punto divide dos líneas y las continúa recíprocamente, así el instante divide el tiempo pasado del futuro y los continúa recíprocamente. Pero el punto y el instante difieren en esto: que el punto reposa y permanece en la línea, pero el instante nunca permanece en el tiempo, y esto porque sigue al mismo móvil, que no reposa.

Debe notarse la diferencia entre estos vocablos: ahora, entonces, cuando, ya, ha poco, hace tiempo, de repente. Pues se dice "entonces" en cierto modo al tiempo próximo al instante pasado, aunque impropriamente; así se dice "viene entonces" porque viene hoy. "Entonces" o "cuando" es un tiempo determinado por los instantes precedente y siguiente, que son los términos de aquello acerca de lo cual se pregunta, como 'entonces fue destruida Troya', "entonces será el diluvio". "Ya" es un tiempo cercano al tiempo pretérito, sea como parte del pretérito, sea como parte del futuro; de tal modo que cuando [se dice] "vio"

³² Esta propiedad no se encuentra en el texto aristotélico.

adinvicem. Sed per hoc differunt instans et punctus: quia punctus quiescit et manet in linea¹¹⁷, instans autem numquam quiescit in tempore¹¹⁸; et hoc quia sequitur ipsum mobile quod non quiescit. Nota differentiam inter illa vocabula nunc, tunc, quando, iam, modo, olim, repente. Nam tunc, uno modo dicitur tempus propinquum instanti präteriti, licet improprie¹¹⁹; secundum quod dicitur venit nunc, quia hodie venit. Tunc, sive quando, est tempus determinatum per instans præcedens, et subsequens: qui sunt termini illius facti de quo sit inquisitio, ut tunc destructa est Troia. Tunc erit diluvium. Iam est tempus propinquum präteriti instanti sive fuerit pars präteriti; sive pars futuri ut quando vidit, iam videt, iam vidit... Modo est tempus propinquum präteriti instanti, dummodo sit pars präteriti: ut modo fuit bellum Troiae. Repente est illud quod est in nunc tempore insensibili. Sive repente est tempus non sensibili propter eius parvitatem et subito similiter, secundum quod dicitur, generatio et mutatio subita.

IN QUINTO LIBRO PHYSICORUM SUMMA

In quinto libro Physicorum determinat Philosophus de divisione motus in suas species. Et dicit primo quod aliquid trasmutari dicitur tribus modis. Per accidens¹²⁰, ut cum dicitur musicus ambulat. Secundo modo secundum partes¹²¹, ut cum dicitur corpus sanatur¹²², quia oculos sive¹²³ pectus sanatur. Primo et per se¹²⁴, per hoc excludit modum primo modo et secundo modo dictum: ex eo quod ipsum movetur primo et per se. Et per hoc quod dicit (primo) excluditur motus secundum partes. Per illud vero quod dicit (per se) sive (secundum se) excluditur motus per accidens. Est autem per se mobile aliquid secundum diversas species motus: sive alterabile est motus¹²⁵ secundum alterationem¹²⁶, et augmentabile secundum augmentum¹²⁷; et iterum in specie alterationis dividitur sanabile quod movetur secundum sanationem¹²⁸, et calefactibile quod movetur secundum calefactionem. Dicit autem Philosophus quod quinque requiruntur ad motus, scilicet movens et mobile¹²⁹, terminus a quo¹³⁰ et terminus ad quem¹³¹, et tempus. Et nota quod motus capit denominationem a termino ad quem, quia iste terminus acquiritur per motum¹³², terminus vero a quo dependitur. Et sciendum quod motus per se non est nisi in contrariis extremis¹³³, vel mediis¹³⁴, vel contradictoriis. Mutatio per se quadruplex est, scilicet a subiecto

117 Dos puntos en el original.

118 Dos puntos en el original.

119 Dos puntos en el original.

120 Punto en el original.

121 Dos puntos en el original.

122 Dos puntos en el original.

123 "sine" en el original.

124 Punto en el original.

125 Por el sentido debiera ser "mobile".

126 Dos puntos en el original.

127 Dos puntos en el original.

128 Dos puntos en el original.

129 Dos puntos en el original.

130 Dos puntos en el original.

131 Dos puntos en el original.

132 Dos puntos en el original.

133 Dos puntos en el original.

134 Dos puntos en el original.

[se significa], "ya ve" [o bien] "ya vio". "Tiempo ha" es tiempo cercano al instante pretérito, de tal modo que es parte del pretérito, como "ha tiempo sucedió la guerra de Troya". "De repente" es aquello que existe en un instante inapreciable de tiempo. O bien "de repente", a semejanza de lo instantáneo, es un tiempo inapreciable por su pequeñez, según lo cual la generación y el cambio se dicen súbitos.

SUMA DEL LIBRO QUINTO DE LOS FISICOS

En el quinto de los libros Físicos ^{33'} trata el Filósofo sobre la división del movimiento en sus especies. Y afirma primeramente que se dice que algo cambia de tres modo. [Primero] por accidente, como cuando se dice que el músico camina. Segundo, según la parte, como cuando se dice que el cuerpo se sana porque se sanan los ojos o el pecho. [Tercero], primero y por sí; modo que excluye el primero y el segundo de aquello que se mueve primero y por sí. Y diciendo [primero] excluye el movimiento según las partes. Y diciendo por sí, excluye el movimiento por accidente. Pero algo es móvil por sí según diversas especies de movimiento, tal como alterable lo es según el movimiento de alteración, y aumentable [lo es] según el aumento; distinguiendo además en la especie alteración, lo sanable —que es movido según el saneamiento—, y lo calentable —que es movido según la calefacción—.

Dice además el Filósofo que hay cinco requisitos para el movimiento, a saber: el motor y el móvil, el término inicial, el término final y el tiempo. Y debe saberse que el movimiento depende sí del término inicial, pero toma la denominación del término final, porque éste es el término alcanzado por el movimiento. Y hay que notar que el movimiento por sí no se da sino en los extremos contrarios, o en los medios o en los contradictorios.

El cambio por sí es cuádruple: de sujeto en sujeto, como la alteración; de no sujeto en sujeto, como la generación; de sujeto en no sujeto, como la corrupción; pero el cuarto modo: de no sujeto en no sujeto es imposible; denominándose aquí sujeto todo lo que se predica afirmativamente ^{34'}, y no sujeto lo que se predica negativamente, no lo que recibe la forma. Después dice el Filósofo que el movimiento propiamente dicho existe solamente en tres géneros,

^{33'} Esta primera parte sigue bien el orden del texto aristotélico, y, al contrario de otros libros, no expone tesis ni objeciones con soluciones, sino que se trata de un resumen del original, con las aclaraciones correspondientes. Tiene también algunos aspectos que son verdaderos comentarios, como por ejemplo, la explicación de los diferentes modos según los cuales algo cambia.

^{34'} Esta precisión es interesante pues no se encuentra en el texto aristotélico ni en el Comentario. Aristóteles siempre ha usado en la Física "sujeto" como lo que recibe la forma y éste es el único caso en que la palabra toma otra significación.

in subiectum ut alteratio¹³⁵, a non subiecto in subiectum ut generatio,¹³⁶ a subiecto in non subiectum ut corruptio. Sed quartus modus a non subiecto in non subiectum¹³⁷, est impossibilis. Et vocatur hic subiectum omne quod affirmative dicitur¹³⁸, et non subiectum¹³⁹ id quod dicitur negative¹⁴⁰, non quod suscipit formam. Postea dicit Philosophus quod motus proprie dictus est tantum in tribus generibus, scilicet in quantitate, qualitate et ubi. Sed¹⁴¹ quod sit in istis tribus probatur. Nam in istis est sufficiens contrarietas requisita ad motum: igitur in istis proprie est motus. Probat consequentia. Nam omnis motus est a contrario in contrarium. Quod autem non sit in pluribus quem in istis, probatur. Nam si in aliquibus aliis est, hoc maxime videretur de substantia¹⁴², et relatione¹⁴³ et de actione et passione. Sed in substantia non est motus. Nam omnis motus est a contrario in contrarium: sed substantiæ nihil est contrarium. Ergo in substantia non est motus. Nec ad relationem est motus: quia ad illam formam quæ potest acquiri alicui sine aliqua mutatione realifecta in ipso non est motus¹⁴⁴; sed sic est de relatione. Igitur, etc. Maior probatur. Nam dextrum et sinistrum possunt acquiri alicui nulla facta in ipso mutatione reali. Nec ad actionem nec ad passionem est motus¹⁴⁵, quia si sic actio et passio sint motus¹⁴⁶, ad motum esset motus. Consequens est falsum: ergo et antecedens. Nec ex hoc sequitur quod actio et passio sint motus: quia Philosophus arguit a simili¹⁴⁷ nam simile est actionem et passionem esse motum: et ad motum esse motum. Relinquitur igitur, quod motus proprie dictus est tantum in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi. Motus in qualitate est alteratio a qualitate imperfecta ad qualitatem perfectam et econverso. Ad quantitatem perfectam est augmentatio¹⁴⁸, econverso est diminutio. Motus ad ubi loci mutatio.

Immobile dicitur tripliciter. Uno modo quod non est aptum natum moveri. Alio modo quod est de difficile mobile, sicut lapis excellens magnus. Tertio modo quod est aptum natum moveri¹⁴⁹, impenditur tamen per suum contrarium. Similiter dicendum de illis quæ sunt necessaria ad cognoscendum motum, scilicet quod esse simul¹⁵⁰, et quid sic esse separatum¹⁵¹, et quid tangere¹⁵², et quid contiguum^{153, 154} et quid medium¹⁵⁵, et quid consequenter ens, et quid habitum et quid continuum. Similiter autem sunt ea quæ sunt in eodem loco, sed proprie secundum se, et non secundum aliud. Separatim sint quæ non sunt in eodem loco. Tangere dicuntur sive contigua, quorum ultima sunt simul

135 Dos puntos en el original.

136 Dos puntos en el original.

137 Dos puntos en el original.

138 Dos puntos en el original.

139 Dos puntos suprimidos.

140 Dos puntos en el original.

141 Por el sentido debiera ser "Et".

142 Dos puntos en el original.

143 Dos puntos en el original.

144 Dos puntos en el original.

145 Dos puntos en el original.

146 Dos puntos en el original.

147 Punto en el original.

148 Dos puntos en el original.

149 Dos puntos en el original.

150 Dos puntos en el original.

151 Dos puntos en el original.

152 Dos puntos en el original.

153 No figura en Aristóteles ni lo explica luego Grosseteste aparte. Contiguo es lo mismo que hábito.

154 Dos puntos en el original.

155 Dos puntos en el original.

es decir, en cantidad, cualidad y lugar. Y se prueba que existe en estos tres pues en ellos existe la contrariedad requerida para el movimiento; luego en ellos hay propiamente movimiento. Prueba la consecuencia, pues todo movimiento es de contrario a contrario. Se prueba que no existe más que en estos [géneros]: pues si existiese en alguno de los otros parece que especialmente lo haría en la sustancia, la relación y la acción y pasión. Pero en la sustancia no hay movimiento, pues todo movimiento es de contrario en contrario, pero nada hay contrario a la sustancia; luego en la sustancia no hay movimiento. Tampoco en la relación hay movimiento porque no existe movimiento hacia aquella forma que algo puede lograr sin que en ella se produzca alguna mutación; pero esto es lo que ocurre con la relación; luego, etc. Prueba la mayor: pues derecha e izquierda pueden ser adquiridos por algo sin que se haya producido en él un cambio real. Tampoco en la acción y la pasión hay movimiento, pues si lo hubiera y puesto que acción y pasión son movimientos, habría movimiento hacia el movimiento. El consecuente es falso, luego también lo es el antecedente. Tampoco de esto se sigue que acción y pasión sean movimiento, pues el Filósofo arguye por semejanza³⁵, pues hay similitud en esto: que el movimiento es acción y pasión y [en este sentido] hay movimiento hacia el movimiento. Queda entonces que el movimiento propiamente dicho existe solamente en tres géneros: cantidad, cualidad y lugar. El movimiento en la cualidad es la alteración desde la cualidad imperfecta hacia la cualidad perfecta y a la inversa. Hacia la cantidad perfecta, es aumento; lo contrario es disminución. El movimiento hacia el lugar se llama cambio de lugar.

Inmóvil se dice de tres modos. De uno, lo que naturalmente no es apto para moverse. De otro modo, lo que es difícil de mover, como una gran piedra. De un tercer modo, lo que naturalmente puede moverse pero está impedido por su contrario. Del mismo modo debe decirse de aquellas cosas que son necesarias para conocer el movimiento³⁶, es decir: qué es ser simultáneo [según el lugar], y qué estar separado y qué tangente, y qué estar en contacto, y qué intermedio, y qué sucesivo, y qué contiguo, y qué continuo. Simultáneos son aquéllos que están en el mismo lugar y por sí mismos y no por relación a un tercero. Separadas están aquellas cosas que no están en el mismo lugar. Se dicen tangente o en contacto aquellos cuyos extremos están juntos. Intermedio es lo que alcanza en su mutación antes que los extremos aquello naturalmente apto para cambiar con continuidad; se dice que algo cambia con continuidad cuando no falta la realidad sobre la cual es movido o reposa. Sucesivos son aquellos entre los cuales nada del mismo género se interpone, como una línea [sucede] a otra línea, la unidad a la unidad y casos semejantes. Contiguos, cuando algo distinto [de diverso género] es sucesivo a algo y lo toca. Continuos son aquellos cuyos extremos son uno, es decir, tienen un mismo extremo.

³⁵ La explicación de las palabras de Aristóteles supone que se distinguen en el texto los argumentos demostrativos y los que arguyen por semejanza o analogía. Sólo en el caso de los primeros valen las consecuencias que puedan extraerse, no en los segundos, es decir, el autor afirma que cuando Aristóteles utiliza un argumento por analogía, el mismo sólo vale para el caso concreto y no para otras conclusiones. Por ejemplo: si *a* y *a'* son semejantes, *b*, que es consecuencia de *a*, implicará *b'*; pero no puede extraerse *c'* de la consecuencia *c* de *a*.

³⁶ Esta parte es un resumen de las definiciones que Aristóteles trae en su capítulo 3. No se hace referencia a si son definiciones nominales o esenciales. En cambio el *Comentario* las considera definiciones de los términos (Cf. Ed. Dales, pág. 110, párrafo 1).

Medium est illud in quo continue mutatur secundum naturam quod natum est mutari prius quem in extremis. Continue mutatum aliquod dicitur quod non deficit rei super quam movetur aut pausat. Consequenter sunt ea inter que nihil cadit eiusdem generis, ut linea lineæ, unitas unitati, et huiusmodi. Habitum est quando aliquid alteri consequenter est, et tangit ipsum. Continuum sunt quorum, ultima ¹⁵⁶ sunt unum, id est, terminus unus. Motus dicitur unus tripliciter scilicet genere, specie, numero. Una genere dicitur ab unitate formæ generalis, a quo dicitur mutatio unum ¹⁵⁷, sicut omnis loci mutatio dicitur motus unus secundum genus omni loci mutationi. Unus specie dicitur ille motus qui est unus ab unitate specificæ formæ ¹⁵⁸, sicut dealbatio est omni dealbationi eadem specie, et similiter denigratio. Sed motus de albedine in nigredinem, et de nigredine in albedinem ¹⁵⁹ non est eadem specie ¹⁶⁰ sed genere. Et nota quod non sufficit ad unitatem motus specifici quod termini sint idem specie, sed oportet quod spatium sit idem super quo sit motus, quia aliter motus circularis ¹⁶¹ et rectum forent idem specie.

Motus unus numero est qui habet unum subiectum numero, et unam speciem specialissimam in qua fit, et unum tempus continuum sine interruptione. Ideo ad hoc quod motus dicatur unus simpliciter numero, requiritur, quod idem in quo fit motus sit simpliciter unum ¹⁶² et oportet quod tempus sit unum et non interruptum, insuper oportet quod spatium vel forma sit unum et continuum ¹⁶³, oportet etiam quod mobile sit unum simpliciter per se.

Sequitur de contrarietate motus ad motum: qui est de quinque modis. Primus est qui est ex eadem in idem. Secundus qui fit ex contrariis terminis. Tertius est qui sit in contrarios terminis ¹⁶⁴. Quartus qui est a contrario in contrarium. Quintus est, qui est secundum contrarietatem utriusque termini, ut qui est ex uno contrario in aliud contrarium contrarius ei est ¹⁶⁵, et e converso. Et nota quod quies contrariatur motui secundum principium cum sit principi motus. Sciendum quod non quælibet quies contrariatur cuilibet motui, sed quies secundum locum motui secundum locum ¹⁶⁶, quies secundum alterationem motui secundum alterationem, et sic de augmentatione et de aliis motibus. Motus qui est ex uno contrario in reliquum, contrariatur quieti quæ est in alio ¹⁶⁷, et quies quæ est in uno, contrariatur ei quæ est in alio: ut ea quæ in sanitate ei quæ est in egritudine.

Dubitatur utrum motus sit in qualitate, quantitate et ubi. Et primo probatur quod non in qualitate. Nam motus est acquisitio partis post partem illius termini ad quem tendit, sed in qualitate non est pars post partem: ideo in qualitate non est motus. Maior patet per Philosophum. Minor ostenditur per auctorem [liber] sex principiorum ¹⁶⁸: qui dicit quod forma accidentalis est componi contingens, quia simplici et invariabili naturam consistit. Sed illud quod in tali natura consistit non habet partem post partem. Igitur forma acci-

¹⁵⁶ "ultia" en el original.

¹⁵⁷ Punto en el original.

¹⁵⁸ Punto en el original.

¹⁵⁹ Dos puntos en el original suprimidos.

¹⁶⁰ Dos puntos en el original.

¹⁶¹ Dos puntos suprimidos.

¹⁶² Dos puntos en el original.

¹⁶³ Coma agregada.

¹⁶⁴ Coma en el original.

¹⁶⁵ Dos puntos en el original.

¹⁶⁶ Punto en el original.

¹⁶⁷ Punto en el original.

¹⁶⁸ Debe referirse al *Liber Sex Principiorum* de Gilbert de la Porrée.

El movimiento se dice unitario de tres modos³⁷: a saber: según género, según especie y según número. Uno en género se dice por la unidad de la forma general según la cual se dice uno al cambio, así como todo cambio de lugar se llama movimiento unitario según el género de todo cambio local. Unitario según la especie se dice de aquel movimiento que es uno por la unidad de la forma específica, así como el blanqueamiento es la misma especie para todo blanqueamiento e igualmente el ennegrecimiento. Pero el movimiento de la blancura a la negrura, y de la negrura a la blancura no es específica sino genéricamente igual. Debe saberse que no basta para la unidad específica del movimiento que los términos sean iguales en especie, sino que es necesario que el espacio sobre el cual se da el movimiento sea siempre el mismo, porque de otro modo el movimiento circular y el recto serían de la misma especie.

Movimiento numéricamente uno es el que tiene sujeto numéricamente uno, una especie especialísima en la cual se realiza, y un tiempo continuo, sin interrupción. Por esto, para que el movimiento se llame numéricamente uno en sentido absoluto se requiere que aquello en lo que se realiza sea también uno absolutamente, y es necesario que el tiempo sea uno y sin interrupción, y además es necesario que el espacio o forma sea uno y continuo, y también que el móvil sea uno por sí y absolutamente.

Con respecto a la contrariedad de movimientos, se sigue que se da de cinco maneras. Primero, aquellos que van desde lo mismo y hacia lo mismo. Segundo, los que se producen a partir de los términos contrarios. Tercero, los que se producen hacia términos contrarios. Cuarto, los que van de contrario a contrario. Quinto, los que son según la contrariedad de ambos términos, como los que van desde un contrario a otro contrario opuesto y viceversa.

Y ha de saberse que el reposo es contrario al movimiento según el principio, cuando se trata del principio del movimiento. Ha de saberse [también] que no cualquier reposo es contrario a cualquier movimiento, sino que el reposo según el lugar lo es al movimiento según el lugar, el reposo según la alteración al movimiento según la alteración; y lo mismo en el caso del aumento y los otros movimientos. El movimiento que es de un contrario hacia el otro, es contrario al reposo que está en el otro; y el reposo en un [contrario] es contrario al que está en el otro, como el que está en la sanidad es [contrario] al que está en la enfermedad.

Se duda³⁸ si existe movimiento en la cualidad, cantidad y lugar. Y primero se prueba que no existe en la cualidad, pues el movimiento es adquisición sucesiva de partes de aquel término hacia el cual tiende; pero en la cualidad no hay sucesión de partes; luego, en la cualidad no hay movimiento. La mayor es evidente según el Filósofo. La menor se muestra según el autor del "*Liber sex principiorum*": quien dice que la forma accidental es contingente para el compuesto, porque es de natura simple e invariable. Pero aquello es de tal natura que no tiene una parte después de otra, por consiguiente la forma accidental no se adquiere por movimiento; luego, en la cualidad no hay movimiento. También que no hay movimiento según la cantidad; y lo pruebo: todo movi-

³⁷ También esta segunda parte del libro sigue el estilo de la primera y resume el texto original que corresponde a los caps. 4 (unidad del movimiento), 5 y 6 (oposición de movimientos y oposición del movimiento y reposo).

³⁸ Las objeciones con las que acaba este libro no corresponden al texto aristotélico, y se dividen en tres grupos: sobre los movimientos cualitativo, cuantitativo y local. Especialmente las primeras demuestran un notable avance sobre el original e introducen precisiones terminológicas y conceptuales.

dentalis non acquiritur per motum: igitur in qualitate non est motus. Item, quod in quantitate non sit motus: probó. Nam omnis motus est per contrarietatem: sed in quantitate non est contrarietas: igitur motus non est in quantitate. Idem quod motus non sit in ubi, videtur. Nam ubicunque non est reperiri magis et minus, nec contrarium. Sed in ubi non est reperire magis et minus per auctorem [liber] sex principiorum: ergo in ubi non est motus.

Item. Si in ubi esset motus¹⁶⁹, cum talis motus sit motus localis, contingeret pertransire medietatem spatii super quod fit motus in medietatem illius motus¹⁷⁰, et sic in infinitum¹⁷¹; sed talis divisio quod est in infinitum non est pertransibilis: igitur spatio sive in ubi non est motus.

Ad primum dicitur concedendo maiorem. Ad minorem dicitur quod qualitas sive forma accidentalis potest dupliciter considerari. Vel secundum essentiam, vel secundum esse in subiecto. Primo modo est indivisibilis, scilicet secundum essentiam, nec habet partem post partem secundum essentiam. Secundo modo est divisibilis, scilicet secundum esse in subiecto: et habet partem post partem. Sicut patet quod unum subiectum habet plus de albedine quod aliud¹⁷², et similiter de colore, et sic de aliis qui sunt qualitates, sive formæ accidentales. Ad secundum dicitur concedendo maiorem. Ad minorem dicitur quod quantitas potest dupliciter considerari. Uno modo secundum suam essentiam: secundum quod quantitas est¹⁷³, et sic non habet contrarium. Alio modo secundum esse naturale, quod habet in rebus naturalibus: et sic habet contrarium. Nam secundum esse naturale convenit dare quantitatem perfectam et imperfectam. Minimum et maximum et infra¹⁷⁴ et extra sunt contraria quantitati secundum esse naturale: ergo potest inesse contrarietas licet non per se. Ad tertium dicitur concedendo maiorem. Ad minorem dicitur, quod suscipere magis et minus est dupliciter, vel intensive et secundum essentiam, et sic ubi non suscipit magis et minus, nec habet contrarietatem. Alio modo extensive, et sic suscipit magis et minus et habet contrarietatem. Ad quartum dicitur concedendo totum argumento usque ibi, talis divisio procedit in infinitum. Ubi dicendum est, quod ire in infinitum dupliciter est: vel secundum actum vel secundum potentiam. Primo modo non potest pertransiri¹⁷⁵, secundo modo potest. Et argumentum procedit ac si contingeret actualiter dividi in infinitum.

.. SEXTO LIBRO PHYSICORUM SUMMA

In sexto libro Physicorum determinat Philosophus de motu, dividendo ipsum in partes quantitativas, et hoc secundum quod motus est quoddam continuum. Dat igitur quattuor proprietates. Prima est, quod nullum continuum componitur ex indivisibilibus, ut linea ex punctis: quia indivisibilia sive puncta non sunt continua, nec contigua, nec consequenter entia, quia ultima eorum non sunt simul entia¹⁷⁶ nec sunt unum¹⁷⁷, cum indivisibile non habeat partes, quarum una potest esse terminata, et altera eius ultimum.

¹⁶⁹ Dos puntos en el original.

¹⁷⁰ Dos puntos en el original.

¹⁷¹ Dos puntos en el original.

¹⁷² Dos puntos en el original.

¹⁷³ Dos puntos en el original.

¹⁷⁴ Dos puntos en el original.

¹⁷⁵ Coma agregada.

¹⁷⁶ Dos puntos en el original.

¹⁷⁷ Punto en el original.

miento lo es según contrariedad, pero en la cantidad no hay contrariedad; luego, no hay movimiento según la cantidad.

También parece que no hay movimiento según el lugar. Pues en aquello en lo que no se recibe lo más y lo menos tampoco [hay] contrario. Pero en el lugar no se recibe lo más y lo menos según el autor del "*Liber sex Principiorum*"; luego, en el lugar no hay movimiento. Además, si en el lugar hubiese movimiento como tal movimiento sería movimiento local, sucedería que atravesaría la mitad del espacio sobre el que se realiza el movimiento en la mitad de aquel mismo movimiento, y así al infinito; pero tal división al infinito no es atravesable; luego, en el espacio o en el lugar no hay movimiento^{39'}.

A lo primero se responde concediendo la mayor. A la menor se responde que la cualidad o forma accidental puede ser considerada de dos modos: o bien según la esencia, o según el ser en el sujeto. En el primer modo, es decir, según la esencia, es indivisible; ni [tampoco] según la esencia tiene una parte después de otra. En el segundo modo, es decir, según la existencia en un sujeto, es divisible y tiene parte después de parte. Así, es evidente que un sujeto tiene más blancura que otro; y del mismo modo sobre el color y otras cualidades o formas accidentales. A lo segundo se responde concediendo la mayor. A la menor se objeta que la cantidad puede ser considerada de dos modos^{40'}. De uno, según su esencia en tanto cantidad; y así no tiene contrario^{41'}. De otro modo, según el ser natural que se tiene en las cosas naturales; y así tiene contrario, pues según el ser natural se da cantidad perfecta e imperfecta: mínimo y máximo y abajo y afuera son contrarios de la cantidad según el ser natural; luego puede haber contrariedad aunque no por sí. A lo tercero se responde concediendo la mayor. A la menor se objeta que recibir lo más y lo menos es de dos modos: o intensivamente y según la esencia, y así el lugar no recibe lo más y lo menos ni tiene contrariedad^{42'}; de otro modo extensivamente, y así recibe lo más y lo menos y tiene contrariedad. A lo cuarto se responde concediendo todo el argumento hasta donde dice "tal división procede al infinito". Y debe contestarse que ir al infinito se entiende de dos modos: o según el acto o según la potencia. Del primer modo no puede atravesarse; del segundo sí. Y el argumento procede como si se tratara de dividirse actualmente al infinito.

SUMA DEL LIBRO SEXTO DE LOS FISICOS

En el sexto libro de los Físicos trata el Filósofo acerca del movimiento, dividiéndolo en las partes cuantitativas, según que el movimiento es cierto continuo^{43'}. Luego enumera cuatro propiedades. La primera es que ningún continuo se compone de indivisibles, como la línea de puntos, porque los indivisibles o puntos no son continuos, ni contiguos, ni consecutivos, ya que sus extremos no son simultáneos ni son uno, puesto que el indivisible no tiene

39' Este es uno de los argumentos de Zenón, aunque no se lo nombra, y la respuesta es la misma de Aristóteles.

40' Las precisiones que siguen evidencian gran adelanto.

41' Es decir, la cantidad es absoluta y no es susceptible de grados, como la cualidad.

43' Las propiedades del continuo corresponden a las conclusiones que va obteniendo Aristóteles en su exposición: 1) el continuo no se compone de indivisibles (tomando el ejemplo de la línea, el comienzo del primer capítulo, 231 a 21-231 b 17); 2) en el instante no hay movimiento ni reposo (corresponde al capítulo 3: 233 b 33-234 b 9); 3) todo lo que cambia, cambia en aquello de lo cual primeramente había cambiado (comienzo del capítulo 5: 235 b 8-22).

Similiter indivisibile additum alicui, non facit maius: igitur nec compositum, nec indivisibile erit consequenter se habens indivisibili¹⁷⁸, sicut punctus puncto¹⁷⁹, vel instans instanti, quia inter quælibet duo puncta cadit medium¹⁸⁰, sicut linea, et inter quælibet duo instantia cadit tempus medium, et per consequens instantia non sunt consequenter entia inter quæ non cadit medium eiusdem generis¹⁸¹, sicut duæ domus, sunt consequenter entia: inter quas non cadit domus media, et sic sequitur quod non est immediatus instanti¹⁸², ut punctus puncto, nec aliquod indivisibile simpliciter alteri. Item, si continuum componeretur ex indivisibilibus, igitur esse divisibile in indivisibilia, consequens falsum¹⁸³, cum continuum secundum Phylosophum sit divisibile in semper divisibilia. Igitur nec motus¹⁸⁴, nec magnitudo, nec tempus, nec aliquid continuum potest componi ex indivisibilibus simpliciter, cum unumquodque dividatur in illa ex quibus componitur. Secunda proprietas est illius in quo fit motus scilicet ipsius temporis, et hoc est quod in instanti non est motus neque quies sed in tempore, accipiendo instans secundum quod est simpliciter indivisibile, et non pro tempore, quia si in instanti foret motus vel quies¹⁸⁵, sequeretur quod instans esse divisibile. Tertia proprietas est: illius in quo aliquid mutatur, et hoc est quod omne quod mutatur, quando mutatum est in illo in quo primo mutatum est, verbi gratia posito quod aliquid mutetur a non esse in esse, tunc deficit ab eo ex quo mutatum est: igitur illud quod mutatum, est a non esse in esse deficit¹⁸⁶, a non esse¹⁸⁷, igitur de necessitate erit in esse, cum inter esse et non esse non cadat medium.

Et sciendum quod in nulla mutatione est accipere primum in quo cœpit aliquid mutari nec mutatum esse, sed ante quodlibet mutatum esse, præcedit mutari et e converso in infinitum et non secundum actum sicut nec in motu est dare primum: quia omne quod movetur, prius movebatur¹⁸⁸, per Phylosophum. Cuius causa hæc est, quia tempus in quo fit motus et magnitudo, sive spatium super quod fit motus, et ipsum quod movetur, quodlibet istorum est continuum, et etiam ipse motus: et per consequens sunt divisibilia in infinitum. Unde nec in tempore, nec in aliquo continuo successivo est sumere primum¹⁸⁹; quare nec in motu, ultimum contingit summere. Unde in permanentibus contingit sumere primum, sed non ultimum, quia per Phylosophum non est dare ultimum rei permanentis in esse¹⁹⁰, sed in successivis est dare ultimum, sed non primum, sicut dictum est. Sed videtur per rationem Zenonis quod nihil posit moveri localiter, et per consequens motus localis nihil est. Nam si aliquid determinate secundum locum movetur, oportet quod primo pertranseat medietatem spatii antequam ad terminum perveniat et medietates illius medietatis¹⁹¹, et sic in infinitum, sicut argumentatum est in dictis præcedentibus. Item. Si aliquid moveretur localiter velocissime motum, numquam attingere tardissimum: conse-

178 Punto en el original.

179 Dos puntos en el original.

180 Punto en el original.

181 Punto en el original.

182 Dos puntos en el original.

183 Punto en el original.

184 Dos puntos en el original.

185 Dos puntos en el original.

186 Punto en el original.

187 Coma agregada.

188 Coma agregada.

189 Punto en el original.

190 Dos puntos en el original.

191 Dos puntos en el original.

partes, una de las cuales pueda ser tal parte determinada, y otra extremo. Del mismo modo, cuando se añade lo indivisible a algo, no lo hace mayor, luego con respecto a lo indivisible tampoco será compuesto ni indivisible, así como un punto con respecto a otro punto o un instante a otro, porque entre dos puntos hay un intermedio, como una línea; y entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo medio, y por consiguiente los instantes no son entes sucesivos entre los cuales no hay medio del mismo género, así como dos casas son entes sucesivos: entre ellas no hay una casa intermedia; y así se sigue que no hay un inmediato al instante, como un punto a otro punto; ni algún indivisible [inmediato] a otro en sentido absoluto. Además, si el continuo se compusiera de indivisibles, sería divisible en indivisibles; el consecuente es falso, porque el continuo es siempre divisible en divisibles, según el Filósofo; luego, ni el movimiento, ni la cantidad, ni el tiempo ni continuo alguno puede componerse de indivisibles en sentido absoluto, puesto que todo se divide en aquello de lo cual se compone. La segunda propiedad se refiere a aquello en lo cual se realiza el movimiento, es decir al tiempo mismo; y es que en el instante no hay movimiento ni reposo, sino en el tiempo; tomando instante en tanto que es absolutamente indivisible, y no como tiempo. Porque si en el instante hubiera movimiento o reposo, seguiríase que el instante sería divisible.

La tercera propiedad es de aquello en lo cual algo es mutado, es decir, todo lo que es mutado, cuando es mutado, lo hace según aquello en que primero ha sido mutado; por ejemplo, dado que algo es cambiado del no ser al ser, le falta aquello desde lo cual ha sido mutado; luego aquello cambiado abandona el no ser a favor del ser y necesariamente pasará del no ser al ser, puesto que entre ser y no ser no hay intermedio.

Y debe saberse ^{44'} que en ningún cambio se puede tomar un primer [instante] en el cual suceda que algo comience a cambiar o haya cambiado, sino que a cualquier haber cambiado precede el cambiar y a la inversa, al infinito, y no como acto; así como tampoco en el movimiento se puede fijar un primer [instante], porque todo lo que se mueve se movía primero, según el Filósofo, siendo la causa que el tiempo en el cual se da el movimiento y la cantidad o espacio sobre el cual se produce el movimiento y lo que se mueve, cualquiera de ellos, es continuo; y así también el mismo movimiento; y por consiguiente son divisibles al infinito. Por lo cual ni en el tiempo ni en ningún continuo sucesivo se puede tomar un primero; por lo tanto tampoco en el movimiento es posible tomar un último; y así en los entes permanentes se puede tomar un primero, pero no un último, porque según el Filósofo no se puede tomar un último de la cosa que permanece en el ser, mas en los sucesivos se puede dar último, pero no primero, como se ha dicho.

Pero parece, según el argumento de Zenón ^{45'}, que nada puede moverse localmente, y por consiguiente el movimiento local no existe. Pues si algo determinado se moviera según el lugar, sería necesario que primero atravesara la mitad del espacio antes de llegar al término; y la mitad de aquella mitad, y así al infinito, como se ha argumentado en los pasos precedentes. Además, si algo se moviera localmente con un movimiento velocísimo, no alcanzaría nunca a lo lentísimo: la consecuencia es imposible, luego de ella se sigue... Se mues-

^{44'} Comienza del resumen del capítulo 5 de este libro. La conclusión citada inmediatamente, que es la más importante, corresponde a Bk 236 a 7 y sgtes.; el contenido de los capítulos 5-8, está sumamente resumido.

^{45'} Comienza el resumen del capítulo 9, dedicado a las objeciones de Zenón y sus soluciones. No se añade ningún desarrollo nuevo, sino que la exposición sigue literalmente a Aristóteles.

quens est impossibile: igitur ex quo sequitur. Consequentis ostenditur sic. Præcedat tardum ipsum velox per aliquod spatium, et moveatur utrumque continue. Igitur antequam attingat terminum a quo ipsius tardi, ipsum tardum aliquid pertransibit de spatio, quia non quiescit, sed continue movetur. Et ultra antequam velox pertransea illud quod pertransivit tardum¹⁹², tardum aliquid pertransibit de spatio¹⁹³, sicut prius in infinitum, ergo velox numquam attinget tardum utrisque continue motis. Item quod est in spatio sibi æquali¹⁹⁴, aut movetur in eo¹⁹⁵, aut quiescit in eo. Cum igitur non convenit moveri in tali spatio et in quolibet instanti mobile est in sibi æquali: igitur in quolibet instanti quiescit: et per consequens nunquam movetur.

Ad primum dicitur (sicut prius dictum est in dubitatione præcedenti) scilicet quod continuum est infinitum secundum potentiam et tale potest transiri. Et sic patet ad secundum rationem. Ad tertium dicitur quod Zeno dixit ipsum tempus componi ex instantibus: quod non est verum¹⁹⁶; ideo nec motus nec quies est in instanti¹⁹⁷, sed in tempore (sicut dixit Philosophus) ideo mobile non est in spatio sibi æquali nisi tantum in instanti. Et cum dicitur¹⁹⁸: aut movetur aut quiescit: negatur propositio, quia habet veritatem de eo quod est in aliquo in quo est aptum natum moveri aut quiescere pro tali mensura temporis. Nota quod ista sunt proportionabilia, magnitudo, motus, et tempus: et ideo si unum istorum sit infinitum, quodlibet erit tale.

Dubitatur utrum aliquod continuum componuntur ex indivisibilibus. Et videtur quod sic. Nam punctus est ubique in linea, quod non esset verum nisi componatur ex punctis. Item Aristoteles in Primo Posteriores, dicit quod substantia lineæ est ex punctis: igitur linea componitur ex punctis. Item si sphaera movetur super planum, non tangit ipsum nisi in punctis (per Philosophum) cum sphærico et plano non fit aliquod commune nisi punctus¹⁹⁹, igitur causat superficiem descriptam punctis: et per consequens continuum potest componi ex indivisibilibus. Item per Commentatorem instans fluens, causat tempus²⁰⁰; sed instans est indivisibile²⁰¹ ergo indivisibile causat divisibile: et hoc nisi componendo. Item corpus naturale ex minimis componitur. Igitur continuum ex indivisibilibus. Antecedens est verum, ergo conclusio. Consequens patet cum sit dare corpus minimum naturale secundum Philosophum, in Libris Physicorum. Ad primum dicitur quod punctus est ubique in linea potentialiter²⁰², non actualiter. Ad secundum dicitur, quod Philosophus intelligit quod in formali definitione lineæ cadit punctus et non aliter. Ad tertium dicitur quod non est dare aliquod sphæricum simpliciter hic inferius naturaliter. Ad quartum videtur quod Commentator intelligit sic quod instans fluit secundum quod est diversum: et diversum aliquo modo est causa temporis²⁰³; sed non instans proprie fluit quod moveatur. Ad quintum dicitur quod corpus potest dupliciter considerari et eisdem modis minimum, scilicet ut est quoddam naturale, et ut est quoddam quantum: et ex talibus minimum potest consyderari maximum.

192 Dos puntos en el original.

193 Dos puntos en el original.

194 Dos puntos en el original.

195 Dos puntos en el original.

196 Dos puntos en el original.

197 Dos puntos en el original.

198 Punto en el original.

199 Punto en el original.

200 Dos puntos en el original.

201 Coma agregada.

202 Dos puntos en el original.

203 Dos puntos en el original.

tra la consecuencia de la siguiente manera: el lento precede al veloz un cierto espacio, moviéndose ambos continuamente. Luego antes de alcanzar [el veloz] el término inicial del más lento, éste atravesará algo de espacio, ya que no reposa, sino que se mueve continuamente. Y antes que el veloz recorra aquello que ha recorrido el lento, el lento recorrerá algo más de espacio; y así al infinito. Luego el más veloz nunca alcanzará al lento si los dos se mueven continuamente.

Además, lo que está en un espacio igual a sí, o se mueve o reposa en él. Como no puede moverse en tal espacio, y en cada instante el móvil está en un espacio igual a sí, se sigue que en cualquier instante reposa y por consiguiente nunca se mueve.

A lo primero se responde —como se dijo primero en la duda precedente— que el continuo es infinito según la potencia y de este modo puede atravesarse. Y así resulta evidente la segunda razón. A la tercera se responde que Zenón dijo que el tiempo se compone de instantes, lo que no es verdad; luego en el instante no hay ni movimiento ni reposo, sino en el tiempo —como dijo el Filósofo—; luego el móvil no está en un espacio igual a sí mismo, a no ser en el instante. Y al decir: o se mueve o reposa, se niega la proposición, porque es verdadera con respecto a lo que es naturalmente apto para moverse o reposar por tal intervalo de tiempo. Debe advertirse que magnitud, movimiento y tiempo son proporcionales: y por lo tanto si uno de éstos es infinito, cualquiera lo será.

Se duda ⁴⁶ si algún continuo se compone de indivisibles. Y parece que sí. Pues el punto es ubicuo en la línea, lo que no sería verdad si [ésta] no se compusiera de puntos. También Aristóteles, en el Primero de los Posteriores Analíticos dice que es de la esencia de la línea ser de puntos; luego la línea se compone de puntos. Además, si una esfera se mueve sobre un plano, no lo toca sino en puntos —según el Filósofo— pues lo esférico y lo plano no tienen en común sino un punto, luego [el contacto] causa la superficie descripta por puntos y por consiguiente un continuo puede componerse de indivisibles. Además, según el Comentador ⁴⁷, el instante que fluye causa el tiempo; pero el instante es indivisible; luego lo indivisible causa lo divisible y esto no lo hace sino componiendo [lo]. Asimismo, el cuerpo natural se compone de mínimos; luego el continuo [se compone] de indivisibles. El antecedente es verdadero, luego también la conclusión. El consecuente es evidente puesto que hay un mínimo natural en el cuerpo, según dice el Filósofo en los Libros Físicos.

A lo primero se responde que el punto es ubicuo en la línea potencial y no actualmente. A lo segundo se responde que el Filósofo entiende que en la definición formal de la línea entra el punto y no otra cosa. A lo tercero se dice que no puede darse algo esférico en sentido absoluto en lo inferior [el mundo natural.] A lo cuarto [se responde que] parece que el Comentador ⁴⁸ entiende que el instante fluye en tanto que es diverso, y lo diverso de algún modo es causa del tiempo; pero propiamente fluye lo que se mueve y no el instante. A lo quinto se responde que el cuerpo puede considerarse de dos modos, e igualmente el mínimo, es decir, en cuanto es algo natural, y en tanto es algo cuanto: y de tales mínimos puede considerarse un máximo. Luego, en el

⁴⁶ Las objeciones están tomadas de Aristóteles, pero expuestas en diferente orden.

⁴⁷ Esta alusión corresponde al *Comentario* de Averroes, que el autor critica por no parecerle muy conforme con los resultados de Aristóteles.

⁴⁸ Nuevamente se refiere al *Comentario* de Averroes. El sentido exacto de lo que se dice es difícil de interpretar, pues el autor lo expone dubitativamente. En contra del Comentador, se afirma su propia opinión.

Secundo igitur modo potest dari minimum, non autem primo modo²⁰⁴, quia corpus naturale secundum quod est quantum, est continuum et per consequens divisibile in infinitum.

Dubitatur an motus possit esse in instanti accipiendo motum proprie, et instans simpliciter. Et videtur quod sic per Philosophum in Septimo Physicorum. Si aliqua virtus moveat aliquod mobile in aliquo tempore²⁰⁵, potentia duplicis virtutis movebit in medietate temporis: igitur prima causa causabit motum in instanti. Huic dicitur quod regula philosophi habet intelligi de agentibus per motum et transmutationem. Prima autem causa agit sine motu et transmutatione.

IN SEPTIMUM LIBRUM PHYSICORUM SUMMA

In septimo libro Physicorum determinat Philosophus de motibus²⁰⁶ et de motoribus et mobilibus eorum dicens quod in omni motu violento et naturali motor differt secundum substantiam ab eo quod movetur. Postea ostendit quod in moventibus et motis non est procedere in infinitum: quia sic in tempore finito foret motus infinitus: quod est inconueniens²⁰⁷, cum motus et tempus in quo est motus sint proportionabilia²⁰⁸, ideo est dare motum primum, et motorem primum. Item in omni motu tam violento quam naturali²⁰⁹, movens et motus sunt simul. Sed quod hoc sit falsum²¹⁰. Nam in motu projectionis non est movens simul cum moto²¹¹, sed distat ab eo. Igitur non in omni motu sunt²¹² simul.

Huic dicitur quod non requiritur quod sint simul secundum ultima eorum²¹³, sed sufficit quod secundum virtutem. Unde quandiu proiectum movetur²¹⁴, virtus proiicientis manet in eo sive fuerit ille motus secundum rectum²¹⁵, sive secundum reflexionem: sicut pila proiecta contra parietem reflectitur. Item sciendum, quod violentum est cuius principium est ab extrinseco non conferente vim passo. Species motus violenti sunt quatuor scilicet impulsio²¹⁶, tractio²¹⁷, vectio²¹⁸ et vertigo. Et in his quatuor modis reducuntur omnes motus qui sunt a principio extrinseco.

Postea agit de comparationem motuum adinvicem, et dicit quod ad hoc quod aliqua sint adinvicem comparabilia tria requiruntur. Primo quod sint univoca, ideo stylus, et vinum, et chorda non sunt comparabilia in acutie æquivoce dicta de istis, in stylo enim pertinet ad tactum, in vino ad gustum, in chorda ad audiendum. Ideo per aliam rationem et aliam est acuties in illis. Secundo requiritur, quod sint in aliquo subiecto proximo recipiente. Ideo

²⁰⁴ Punto en el original.

²⁰⁵ Dos puntos en el original.

²⁰⁶ Dos puntos en el original.

²⁰⁷ Dos puntos en el original.

²⁰⁸ Punto en el original.

²⁰⁹ Dos puntos en el original.

²¹⁰ Punto en el original.

²¹¹ Punto en el original.

²¹² Dos puntos en el original.

²¹³ Punto en el original.

²¹⁴ Punto en el original.

²¹⁵ Dos puntos en el original.

²¹⁶ Punto en el original.

²¹⁷ Coma agregada.

²¹⁸ Punto en el original.

segundo modo puede darse un mínimo, pero no en el primero; porque el cuerpo natural, en tanto es cuanto, es continuo, y por consiguiente divisible al infinito.

Se duda si el movimiento puede darse en el instante tomando el movimiento en sentido propio y el instante en sentido absoluto. Y parece que sí, según el Filósofo, en el libro séptimo de los Físicos: si alguna potencia mueve a algún móvil en algún tiempo, una potencia doble en valor lo moverá en la mitad del tiempo; por consiguiente la causa primera causará el movimiento en un instante. Aquí se dice que la regla del Filósofo debe entenderse de los agentes [que operan] por movimiento y cambio. Pero la primera causa obra sin movimiento y cambio ^{49'}.

SUMA DEL LIBRO SEPTIMO DE LOS FISICOS

En el Séptimo libro de los Físicos ^{50'} trata el Filósofo acerca de los movimientos, los motores y los móviles, diciendo de ellos que en todo movimiento violento y natural el motor difiere según la sustancia, de aquello que es movido. Después muestra que en los motores y móviles no se puede proceder al infinito, porque de este modo en un tiempo finito habría un movimiento infinito, lo que es inconveniente, puesto que el movimiento y el tiempo en el cual se da, son proporcionales. Luego debe existir un movimiento primero y un primer motor. Además, en todo movimiento, tanto violento cuanto natural, el motor y el móvil son simultáneos. Que esto es falso lo pruebo así: pues en el movimiento de proyección el motor no está junto al móvil sino distante de él; luego no en todo movimiento se dan juntos motor y móvil.

Aquí se dice que no se requiere que sean simultáneos según sus extremos, bastando que [lo sean] según la virtud; por lo cual mientras el proyectil se mueve, permanece en él la virtud del proyector, sea aquel un movimiento directo o por reflexión, así como una pelota que, proyectada contra la pared, rebota. Además debe saberse que violento es aquello cuyo principio es extrínseco, no confiriendo virtud [natural] al paciente.

Las especies de movimiento violento son cuatro: empuje, tracción, transporte y rodamiento; y a estos cuatro modos se reducen todos los movimientos que proceden de un principio extrínseco.

Después trata de la comparación de los movimientos entre sí, y dice que para que algunas cosas sean comparables hay tres requisitos. Primero, deben ser unívocas, y así el estilo, el vino y la cuerda, no son comparables en

^{49'} Esta salvedad se debe a la necesidad de salvaguardar la causalidad eficiente de la Primera Causa, lo que no parece ser la teoría de Aristóteles (C. Metafísica, Libro 11, Cap. 8).

^{50'} Contrariamente a lo que podía esperarse, no se considera que la materia principal de este libro sea la demostración de la necesidad de la existencia de un primer motor, sino que afirma tratarse de la relación motores-móviles, lo cual es más genérico. Dedicó comparativamente bastante atención al problema de los movimientos violentos y a la comparación de movimientos. En cambio comenta poco el postulado de que todo móvil es movido por otro. Igualmente la prueba se reduce a una frase y tampoco se puede decir que coincida con la que presenta Aristóteles, porque la razón que se alega es bastante diferente: movimiento y tiempo son proporcionales, no se puede proceder al infinito porque habría un movimiento infinito, ya que el tiempo es infinito, lo cual es absurdo. Como se ve, la razón no es coherente, pues se deduce inmediatamente que sea necesaria la existencia de un movimiento infinito, por una parte; y por otra, el mismo Aristóteles ha sostenido que si el tiempo es infinito en duración, el movimiento —del cual es medida— también ha de ser necesariamente eterno. La razón aristotélica para probar la imposibilidad de la concatenación al infinito de motores no es tratada aquí.

equus est comparabilia secundum albedinem cuicumque habenti albedinem, quia subiectum proximum albedinis est idem²¹⁹, sicut superficies est idem secundum recipiens albedinem. Tertio requiritur quod sit una natura specialis, et non generalis ipsorum comparabilium, quia in genere multæ latent æquivocationes diversæ naturæ, ideo album et nigrum licet convenient in natura generali: sicut in colore, non tamen in natura speciali, ideo non sunt comparabilia. Nec motus circularis est comparabilis motui recto, quia non sunt in eodem subiecto proximo nec eadem natura speciali. Contra videtur quod secundum æquivocum fiat comparatio, quia bene dicitur substantia est prius ens quem accidens, sed prius et posterius dicunt comparisonem²²⁰, et ens est æquivocum, ergo secundum æquivocum est comparatio. Huic dicitur quod comparatio proprie dicta, non fit secundum æquivocum. Extendendo tamen vim comparisonis ad unitatem ordinis vel analogiæ secundum æquivocum fit comparatio. Consequenter ponit pro comparatione motuum regulæ quæ sunt septem. Prima est, si aliqua potentia moveat aliquod mobile per aliquod spatium in aliquo tempore, æqualis potentia movebit medietatem illius mobilis per duplum spatium in eodem tempore. Secunda est hoc. Retenta priori potentia æqualis potentia movebit medietatem mobilis per totum idem spatio in medietate temporis. Tertia est. Retenta priori potentia, potentia duplicis virtutis movebit mobile per idem spatium medietate temporis. Quarta. Medietas illius potentiæ movebit medietatem mobilis per idem spatium in toto tempore. Quinta. Retenta priori potentia non est necesse, quod eadem potentia moveat duplum mobile in æquali tempore per medietatem spatii. Sexta²²¹, non est necesse quod media virtus moveat idem mobile per aliquam partem spatii in toto tempore. Septima dupla virtus movebit duplex mobile per æquale spatium in æquali tempore. Est autem dicendum, quod istæ comparationes habet intelligi de motore corpore naturali, et non de motore supra cœlesti. Et similiter habet intelligi quantum ad rationem ipsius motus, et non quantum ad rationem specialem. Multa enim possunt alicui convenire secundum rationem generalem, quæ sibi repugnant secundum rationem specialem, verbi gratia, non²²² repugnat homini inquantum animal habere alas sed inquantum homo sibi repugnat. Similiter istæ conditiones possunt inesse motui inquantum motus, non tamen inquantum iste motus.

²¹⁹ Punto en el original.

²²⁰ Punto en el original.

²²¹ Coma agregada.

²²² Coma suprimida.

agudeza, equívocamente dicha de ellos, pues en el estilo corresponde al tacto, en el vino al gusto y en la cuerda al oído. Luego por razones diversas está la agudeza de estos. Segundo, se requiere que estén en algún sujeto próximo que los contenga. Por lo tanto el caballo es comparable según la blancura a cuanto posee blancura porque el sujeto próximo de la blancura es el mismo, como la superficie es la misma en tanto receptora de la blancura. En tercer lugar se requiere que haya una naturaleza específica y no genérica de los comparables, porque en el género se ocultan muchas equivocidades de diversa naturaleza; y así, aunque lo blanco y lo negro convienen en la naturaleza genérica —es decir en el ser color—, no lo hacen en la específica y por lo tanto no son comparables.

Tampoco el movimiento circular es comparable al movimiento recto, porque no están en el mismo sujeto próximo ni tienen la misma naturaleza específica.

Por el contrario, parece que la comparación se hace según lo equívoco, porque se dice bien que la sustancia es ente con prioridad al accidente; pero primero y posterior indican comparación, siendo el ente equívoco⁵¹; luego la comparación es según la equivocidad.

A esto se responde que la comparación propiamente dicha no se hace según la equivocidad. Extendiendo sin embargo el sentido de la comparación a la unidad de orden o analogía, se hace comparación según lo equívoco. Consiguientemente pone siete reglas para la comparación de movimientos. La primera es: si una potencia mueve algún móvil por un cierto espacio en determinado tiempo, una potencia igual moverá la mitad del móvil por doble espacio en el mismo tiempo. La segunda es esta: mantenida la primera potencia, una potencia igual moverá la mitad del móvil por el mismo espacio en la mitad de tiempo. La tercera es: mantenida la primera potencia, una potencia de doble fuerza moverá al móvil por el mismo espacio en la mitad de tiempo. Cuarta: la mitad de aquella potencia moverá la mitad de móvil por el mismo espacio en el tiempo total. Quinta: mantenida la primera potencia, no es necesario que la misma potencia mueva a un móvil doble en igual tiempo por la mitad de espacio. Sexta: no es necesario que una potencia mitad mueva al mismo móvil por alguna parte del espacio en el tiempo total. Séptima: una potencia doble moverá un móvil doble por igual espacio en igual tiempo. Debe saberse que estas comparaciones deben entenderse con respecto al motor [que es] cuerpo natural y no con respecto al motor celeste⁵². Y del mismo modo debe entenderse en cuanto a la razón del mismo movimiento, y no en cuanto a la razón específica, pues muchas cosas pueden convenir a algo según la razón genérica, que le repugnen según la razón específica; por ejemplo no repugna al hombre en cuanto animal tener alas, sino en cuanto hombre. Del mismo modo estas condiciones pueden existir en el movimiento en cuanto movimiento, pero no en cuanto este movimiento.

51' También en el *Comentario* afirma que el ente se dice equívocamente, y tal vez aquí deba entenderse como allí: no estrictamente "equívoco", sino más bien lo opuesto a unívoco. Evidentemente no se distingue con precisión entre equívoco y análogo. Sin embargo la noción de analogía era perfectamente clara, como se ve inmediatamente después. En cambio es muy preciso al afirmar que ninguna comparación puede hacerse en los equívocos (y sí en cambio en los análogos).

52' Nuevamente se hace referencia a la distinción entre el motor natural, para el cual son válidas todas las afirmaciones aristotélicas, y el celeste (o Dios), para el cual, en cambio, no son aplicables. Esta distinción entre ambos tipos de primer motor no se encuentra en el *Comentario*.

IN OCTAVO LIBRO PHYSICORUM SUMMA

In octavo libro Physicorum ostendit philosophus primo quod aliquis motus est æternus, et aliquis motor est æternus, secundo quis motus est æternus²²³, et qui motor est æternus. Quod motus sit æternus ostendit, tali ratione. Omnis motus præsupponit mobile. Posito igitur aliquo motu, quæro de illo mobili, aut est factum, aut est æternum. Si sit factum, cum illa factio sit mutatio, præcedit primum motum. Si sit æternum prius igitur quievit, sed impossibile fuit ab illa quiete deducere mobile ad motum, sine dispositione aliqua in mobili, vel in moto, quæ in ipso esse non potest, si non sit aliqua mutatio, posito igitur illo mobili disposito sequitur quod aliqua mutatio est prior mutatione prima. Hoc autem est impossibile²²⁴, igitur ex quo sequitur. Item. Ubicunque est ponere tempus, ibi est ponere instans, cum instans sit tota substantia temporis²²⁵ est enim finis præteriti, et initium futuri. Igitur ubicunque est vel convenit reperiri instantis, convenit reperiri tempus præteritum: sed in omni tempore convenit reperiri instans: igitur in omni tempore convenit reperiri tempus præteritum, et per consequens ad nullum tempus convenit devenire, ante quod non sic aliquod tempus: et sic tempus est æternum ex parte ante. Et si tempus sit æternum, motus erit æternus.

Item quod motus sit incorruptibilis, probo. Quia cum corrumpitur motus non necesse est mobile corrumpi, cum mobile sit prius motu, igitur post corruptionem ultimi motus²²⁶, facta est corruptio mobilis: et sic post ultimam mutationem est mutatio. Et rationes procedunt de motu primi mobilis qui est circularis, et non de aliquo alio motu recto nec circulari.

Postea probat Philosophus, quod motus non sit æternus. Primo sic. Omne quod fit a quodam in quoddam, tanquam a termino contrario in terminum contrarium, est finitum: omnis motus est huiusmodi ergo, etc. Secundo sic. Videmus in inanimatis²²⁷ quod habent principium motuum ab extrinseco, et aliquando moventur, aliquando quiescunt. Sic igitur motus habet esse post non esse. Et sic perpetuo non convenit semper moveri²²⁸, aut nunquam. Tertio sic. Animalia quæ habent²²⁹ principium sui motus intrinsecum, aliquando moventur, aliquando vero quiescunt: igitur sicut est in minori mundo, sic est in maiori: quod aliquando motus cessabit, vel cesset: et sic non est perpetuus.

Ad primum dicitur quod aliquis est motus, qui fit de contrario in contrarium: et talis non est perpetuus sicut argumentatum est²³⁰: alius motus est de termino in terminum, et e contrario sicut quando aliquis percutit chordam lyre talis motus non est vere continuus nec perpetuus: quia suus motus quiescit in minimo. Tertio modo est motus circularis; et hic est continuus et perpetuus. Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens motum inanimatorum deficere: quia suus motus non est primus, et ideo deficit²³¹, et propterea sic sumere non est ad propositum. Ad tertium dicitur, quod aliquis est motus animalis qui

223 Punto en el original.

224 Punto en el original.

225 Punto en el original.

226 Dos puntos en el original.

227 En el original "animatio", no corresponde por el sentido. "ut in inanimatis" (versio Moerbeke), corresponde al griego ἀψύχῳ.

228 Dos puntos en el original.

229 Dos puntos en el original.

230 Dos puntos en el original.

231 Punto en el original.

SUMA DEL LIBRO OCTAVO DE LOS FISICOS

En el octavo libro de los Físicos^{53'} muestra el Filósofo en primer lugar que algún movimiento y algún motor son eternos; segundo cuál movimiento y cuál motor son eternos.

Muestra por la siguiente razón que el movimiento es eterno: todo movimiento presupone el móvil; luego, dado algún movimiento, pregunto acerca del móvil, si es hecho o si es eterno. Si es hecho, puesto que aquella generación es cambio, el cambio precedió al primer movimiento. Si es eterno, primero reposaba, pero fue imposible que de aquella quietud el móvil entrara en movimiento sin alguna disposición en el móvil o en el movimiento, que no puede estar en él si no es por algún cambio; luego dado aquel movimiento dispuesto, se sigue que hay algún cambio anterior al primer cambio. Pero esto es imposible; luego de esto se sigue... Además, dondequiera que hay tiempo, allí hay instante, puesto que el instante es la esencia toda del tiempo: es el fin del pasado e inicio del futuro; luego donde hay o corresponde poner el instante, corresponde poner el pasado; pero en todo tiempo corresponde poner el instante, luego en todo tiempo corresponde poner un tiempo pasado y, por consiguiente, ningún tiempo deviene si antes no hay algún tiempo; y así el tiempo es eterno con respecto al término inicial. Y si el tiempo es eterno, el movimiento será eterno.

Además, que el movimiento es incorruptible lo pruebo porque cuando se corrompe el movimiento no necesariamente debe corromperse el móvil, puesto que el móvil es antes que el movimiento; luego después de la corrupción del último movimiento se produce la corrupción del móvil, y así hay cambio después del último cambio. Y los argumentos parten del movimiento del primer móvil, que es circular y no de cualquier otro movimiento recto o circular.

Después prueba el Filósofo que el movimiento no es eterno^{54'}. Primero: todo lo que se hace se hace de algo en algo, como de un término contrario en otro término contrario, es finito; todo movimiento es de esta clase; luego, etcétera. Segundo: vemos que los inanimados, cuyo principio de movimiento es extrínseco, algunas veces se mueven y otras reposan. De este modo, el movimiento tiene ser después de no ser. Y si fuera perpetuo, no correspondería que siempre se mueva o nunca [lo haga]. Tercero: los animales, que tienen principio intrínseco de movimiento, algunas veces se mueven, y otras veces reposan; luego así como sucede en el microcosmos, así también sucede en el macrocosmos, que alguna vez el movimiento cesará o cesó, y así no es perpetuo.

A lo primero se responde que hay algún movimiento que se produce de contrario en contrario, y éste no es perpetuo, como se ha argumentado; otro movimiento es el que va de un término a otro y viceversa, así como cuando alguno pulsa la cuerda de la lira, tal movimiento no es verdaderamente continuo ni perpetuo, pues dura muy poco; el tercer modo es el movimiento circular;

^{53'} La distinción de los temas de este libro no coincide con la del *Comentario*, y en cambio es semejante a la del *Comentario* de Santo Tomás (comienzo de la lec. I. del L. VIII). Las razones que se dan para la prueba son las mismas de Aristóteles en sus capítulos 1 y 2.

^{54'} Estrictamente no prueba Aristóteles que el movimiento no sea eterno, sino que expone algunas objeciones a la tesis de su eternidad.

non est continuus, ut ille, qui est a principio extrinseco²³²; alius est motus animalis, qui est continuus ad similitudinem huius motus, secundum quod dicitur motus primi mobilis perpetuus et continuus. Et sciendum est, quod causa motus non fit sine motore. Et motus sit æternus. Igitur motor est æternus. Correlative arguit Philosophus, quod est unum immobile primum, quod non movetur an aliquo alio, sed a seipso, id est, a principio extrinseco²³³ et ad quod omnia mota reducuntur. Probo²³⁴, quia si moveatur a principio extrinseco, erit processus in infinitum in mobilibus et moventibus: quod est impossibile, si igitur moveatur a seipso, movetur a principio intrinseco. Secundo dicit, quod omne movens seipsum dividitur in duas partes: quarum una est movens²³⁵, et alia mota. Sed, si verum esse motorem et motum unum esse idem penitus, indivisibile ferret et ferretur secundum loci mutatione²³⁶, et idem alterabit et alterabitur²³⁷, infirmabitur et sanabitur secundum idem, quod est impossibile. Item. Omne mobile inquantum tale, est in potentia²³⁸, et omne movens in quantum tale est ens actu et non in potentia. Si igitur aliquod movens sit penitus idem motu et mobili, tunc idem secundum idem est in actu, et non in actu²³⁹; in potentia et non in potentia, quod est impossibile. Igitur aliqua pars, quæ est movens, est omnino immobilis²⁴⁰, ad quem motorem immobilem omnia mota reducuntur. Tertio dicit quod motus circularis est primus et perpetuus. Et quod sit primus arguitur sic. Motus localis est prior omnibus aliis motibus: sed circularis motus est prior inter omnes alios motus locales: igitur motus circularis est prior aliis. Et hoc tam prioritate naturæ quem prioritate temporis et definitione²⁴¹ secundum Philosophum. Quarto dicit, quod omnes alii motus reducuntur ad motum localem, et non e converso. Igitur est prior. Assumptum patet inductive in omnibus motibus, qui requirunt ipsum. Secundum ostenditur sic. Omnis motus localis aut est rectus, aut est circularis aut mixto ex recto et circulari. Sed motus rectus et circularis, sunt priores motu mixto sicut composita præcedunt compositum. Similiter motus circularis est prior motus recto sicut perfectum prius est imperfecto²⁴², et incorporale corporali, et regulare irregulæ. Manifestum est igitur motum localem circularem esse primum inter omnes motus. Et sic æternum probo²⁴³, quia est continuus; quia in tali motu non intercedit quies media, sicut accidit in aliis motibus et mutationibus²⁴⁴; igitur motus localis circularis primi mobilis est motus æternus sicut prius est ostensum. Ex hoc sequitur, quod motor est æternus, scilicet Deus omnino immobilis²⁴⁵, et omnino infatigabilis, immortalis, nullam habens magnitudinem. Quod sit immobilis²⁴⁶, probat sic Philosophus²⁴⁷; quia dato quod sit mobilis: tunc oportet ipsum cum movente simul moveri ab aliquo: quare, cum non sit processus in infinitum in moventibus et motis (ut prius oten-

²³² Dos puntos en el original.

²³³ Punto en el original.

²³⁴ Punto en el original.

²³⁵ Dos puntos en el original.

²³⁶ Dos puntos en el original.

²³⁷ Dos puntos en el original.

²³⁸ Punto en el original.

²³⁹ Punto en el original.

²⁴⁰ Punto en el original.

²⁴¹ "definitiove" en el original. Error tipográfico evidente.

²⁴² Dos puntos en el original.

²⁴³ Punto en el original.

²⁴⁴ Dos puntos en el original.

²⁴⁵ Dos puntos en el original.

²⁴⁶ Punto en el original.

²⁴⁷ Punto en el original.

y éste es continuo y perpetuo. A lo segundo se responde que no es inconveniente que falte el movimiento en los inanimados, porque su movimiento no es primero, y por tanto falta, y por consiguiente tomar este caso no viene a propósito. A lo tercero se responde que hay un movimiento del animal que no es continuo: aquel que proviene de un principio extrínseco; hay otro movimiento animal que es continuo a semejanza del movimiento según el cual se llama perpetuo y continuo al movimiento del primer móvil. Y debe saberse⁵⁵ que la causa del movimiento no existe sin el motor. Y como el movimiento es eterno, luego el motor es eterno. Correlativamente argumenta el Filósofo que hay un primer inmóvil, no movido por algún otro sino por sí mismo, esto es, por un principio intrínseco, y al cual se reducen todos los móviles. Lo pruebo porque si se moviera por un principio extrínseco habría un proceso al infinito de móviles y motores, lo cual es imposible; luego, si se mueve a sí mismo, lo hace por un principio intrínseco. Segundo, dice que todo motor de sí mismo se divide en dos partes, una de las cuales es motor y la otra movida. Pero si fuese verdad que el motor y el móvil son totalmente uno mismo, lo indivisible llevaría y sería llevado según el cambio de lugar, e igualmente alteraría y sería alterado, enfermaría y sanaría según lo mismo, lo cual es imposible. Además, todo móvil, en cuanto tal, está en potencia, y todo motor, en cuanto tal, está en acto y no en potencia. Luego, si algún motor es absolutamente igual que el móvil y movido, entonces está según lo mismo en acto y no en acto, y en potencia y no en potencia, lo cual es imposible. Luego alguna parte que es motor, es totalmente inmóvil, al cual motor inmóvil se reducen todos los movidos. Tercero, dice que el movimiento circular es primero y perpetuo. Y que es primero argumenta así: el movimiento local es primero que todos los otros movimientos; pero el movimiento circular es el primero entre todos los movimientos locales; luego el movimiento circular es el primero de todos; y esto tanto con prioridad de naturaleza cuanto con prioridad de tiempo y definición, según el Filósofo. Cuarto, dice que todos los otros movimientos se reducen al movimiento local y no a la inversa. Luego es el primero; aceptado lo cual se evidencia inductivamente que todos los movimientos lo exigen. Lo segundo se muestra así: todo movimiento local o es recto o circular, o mixto de recto y circular; pero el movimiento recto y el circular son primeros que el movimiento mixto, tal como los componentes preceden al compuesto. Del mismo modo, el movimiento circular es primero que el recto como lo perfecto es primero que lo imperfecto, y lo incorpóreo que lo corpóreo y lo regular que lo irregular. Luego es evidente que el movimiento local circular es el primero entre todos los movimientos. Y pruebo de la siguiente manera [que es] eterno: porque es continuo, porque no sobreviene en tal movimiento un reposo intermedio, como sucede en los demás movimientos y cambios; luego el movimiento local circular del primer móvil es

⁵⁵ Está bien expresada la correlación de las pruebas de Aristóteles: el tiempo es eterno, luego debe serlo también el movimiento, ya que es lo medido. Si el movimiento es eterno, el primer motor ha de ser perpetuo y continuo. Contrariamente a lo que sucede en el *Comentario* no se argumenta nada en contra de la tesis de Aristóteles (donde tampoco es expuesta en el mismo orden probatorio) de la eternidad del movimiento. Se han hecho algunas salvades sobre el motor celeste (es decir, evidentemente Dios), indicando que no todo lo que dice Aristóteles en la *Física* le es aplicable. Sin embargo en este punto capital se guarda silencio.

sum²⁴⁸ est) erit necesse stare ad aliquod movens²⁴⁹ immobile. Infatigabilis autem, quia cum moveantur ista inferiora per superiora movent ab aliquo primo. Talis autem motor est infatigabilis a sua motione. Causa enim fatigationis nihil aliud est, nisi id quod movet moveri. Sed primus motor non movetur ab aliquo: igitur est infatigabilis et ingenerabilis et incorruptibilis: quia cum ostensum sit omnino esse immobilem: ideo non est generabilis nec corruptibilis. Et etiam indivisibilis sive impartibilis, nulla habens penitus magnitudinem neque finitam: cum moveat per tempus infinitum: igitur non habet finitam magnitudinem. Nec infinitam (ut ostensum est)²⁵⁰; igitur primum movens est indivisible, impartibile, immobile, infatigabile, nulla habens magnitudinem, cui sit honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen. Deo gratias.

²⁴⁸ "ostensam" en el original. Error tipográfico.

²⁴⁹ "monens" en el original. Error tipográfico.

²⁵⁰ Punto y coma agregado.

eterno, tal como se ha mostrado primero. De esto se sigue que el motor es eterno, es decir, Dios, totalmente inmóvil y totalmente infatigable, inmortal y que carece de toda magnitud. Que es inmóvil lo prueba el Filósofo, porque si se dice que es móvil, entonces sería necesario que él mismo, cuando mueve, fuera simultáneamente movido por alguno; por lo cual, como no puede darse un proceso al infinito en los motores y móviles —como se ha mostrado—, es necesario detenerse en algún motor inmóvil; e infatigable, porque cuando estos inferiores son movidos por lo superior, mueven por algún primero. Y tal motor es infatigable por su moción, pues la causa de la fatiga no es otra cosa que ser movido al mover. Pero el primer motor no es movido por otro: luego es infatigable, e ingenerable e incorruptible porque, como se ha mostrado, es totalmente inmóvil: por consiguiente no es generable ni corruptible. Y también es indivisible o impartible, no teniendo absolutamente ninguna cantidad ni límite, puesto que mueve por tiempo infinito, luego no tiene una magnitud finita, ni tampoco infinita —como se ha mostrado—; luego el primer motor es indivisible, impartible, inmóvil, infatigable, no tiene magnitud ninguna. Al cual sea dado honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén. **Gracias a Dios.**

CONCLUSIONES

Creemos que esta *Summa* debe considerarse un trabajo original y depurado, y no una simple copia o resumen de los puntos correspondientes de la *Física*, por los siguientes motivos:

- 1) La selección temática no sigue linealmente a la *Física* sino que escoge los temas que se consideran de mayor interés;
- 2) la aparición de ciertas objeciones, que si bien están tomadas de Aristóteles, están expuestas de modo diferente;
- 3) algunas objeciones no provienen de textos aristotélicos;
- 4) las menciones y argumentos de otros autores, particularmente Averroes;
- 5) las explicaciones de algunas definiciones aristotélicas, que por su naturaleza y extensión exceden una suma y constituyen un verdadero comentario;
- 6) la precisión de la terminología latina notable tanto en la exposición de las ideas de Aristóteles (y a quien supera en este sentido en algunos casos) cuanto en la introducción de otros temas que no aparecen en el griego; todo lo cual indica una elaboración bastante adelantada.

Es decir, que a través del análisis interno de la *Summa* puede llegar a establecerse que Thomson no tiene razón al pretender hacerla

un simple resumen de la *Física*; pero esto no quiere decir que podamos concedérsela a Baur puesto que los elementos de juicio con que contamos hasta aquí son insuficientes para refutar sus argumentos. Se impone como necesario efectuar una comparación más por menudo de la *Summa* con el *Comentario*; trabajo que esperamos publicar próximamente.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires".

BIBLIOGRAFIA

OSCAR G. QUEVEDO, *Qué es la parapsicología*, Editorial Columba, Colección Esquemas, Buenos Aires, 1969, 115 pp.

Una disciplina reciente en el ámbito de la Psicología, que admite y trata de explicar científicamente fenómenos anteriormente negados o considerados "cuentos" y "fantasías", puede dar lugar a ideas equivocadas sobre su contenido y su seriedad científica.

El autor intenta clarificar el panorama, insistiendo sobre todo en dos aspectos: el carácter puramente natural de los fenómenos parapsicológicos y la índole estrictamente científica (por su objeto, método y resultados) de la Parapsicología. El libro consta de dos partes: descripción fenomenológica (incluye una breve historia de los estudios parapsicológicos) y una reseña de las direcciones de investigación. Teniendo en cuenta que hubo dos escuelas, una materialista, espiritualista la otra, que intentaban la explicación de los fenómenos que aceptaban como reales cada una de ellas, el autor divide la exposición en su conformidad, completándolas con las respuestas de la escuela ecléctica para los fenómenos de efectos mixtos.

A su vez, los fenómenos parapsicológicos se clasifican en: extranormales de conocimiento, extranormales de efectos físicos, paranormales de conocimiento y paranormales de efectos físicos. El autor reconoce que no hay acuerdo unánime sobre dicha clasificación, y aun la misma existencia de algunos (vg. de los fenómenos conocidos como psi-kappa, o facultad de bilocación a distancia, movimiento de objetos a distancia, etc.) es sumamente discutida. Pero este método de exposición tiene la ventaja de introducir al lego en las principales investigaciones (es decir, las que reúnen el mínimo de requisitos metodológicos para merecer el calificativo de "científicas") sobre estos fenómenos.

En cambio no creemos muy acertada la incorporación de la temática sobre los fenómenos sobrenaturales, aunque reconocemos que la Parapsicología pretende tenerlos por objeto de estudio (por ej. el tema se incluye en los programas de esta disciplina en la carrera de Psicología de la Facultad de Filosofía de la U.C.A.) y menos aún nos parece legítima la pretensión de explicarlos "científicamente", por lo menos por dos motivos. Primero, porque si tales fenómenos son realmente "sobrenaturales" conforme la significación de dicha palabra en teología, no pueden ser objeto propio de ninguna ciencia, que opera siempre con fenómenos naturales (aunque sean anormales), y además, porque es demasiado apresurado incluir un ámbito tan difícil cuando ni siquiera están claros los principales temas y son tan incipientes las investigaciones.

Anotamos también nuestras reservas sobre el acápite "Utilización práctica", donde para fundamentar su afirmación de lo peligroso que es para la salud corporal fomentar estos fenómenos anímicos de excesiva fuerza, recurre a comparaciones con el Paraíso, el "lumen gloriae" y la Resurrección, todo lo cual estrictamente está fuera de la cuestión.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ROGER TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Nauwelaerts Louvain, 1968, tomos I y II.

El autor de este estudio completo sobre la filosofía de Gabriel Marcel, tal como lo sugiere el subtítulo del libro, es profesor en Lovaina y en Namur y dedicó siete años al análisis detallado de la obra del existencialista francés. Es un intento original de reconstruir sistemáticamente un pensamiento por esencia asistemático como es el de la filosofía marceliana, que surge de la experiencia concreta e imprevisible en la vida humana. El mismo Marcel subraya la importancia de los "encuentros" en la elaboración de su filosofía y la apertura de esta última a todas las comunicaciones. Por otra parte, también reconoce la dificultad de escribir un tratado de conjunto. Además, sobre el mismo dominio filosófico desarrolló una crítica cada vez más severa sobre la noción de sistema. Todo esto parece invalidar la empresa de Troisfontaines de sintetizar en un conjunto armonioso y legible la complicada trama de las reflexiones marcelianas, dispersas en innumerables trabajos y libros. Sin embargo, no es ajena al filósofo la necesidad de adquirir una visión completa de toda su filosofía, y aunque declare que le incumbe solamente a él retomar perpetuamente su pensamiento pasado, no excluye por eso la intervención del biógrafo, quien al simpatizar retrospectivamente con su propia experiencia y reflexión filosófica, se sienta capaz de lograr esta síntesis más alta. No vacila en encomendar esta labor de Troisfontaines. Este comienza por acentuar ciertos temas fundamentales de la filosofía de Marcel. El principio ordenador lo encuentra en el sentido de la "comunidad ontológica", característico del existencialista. En este mismo principio está implícita una progresión dinámica desde la existencia hasta el ser. Para Marcel el ser es participación del acto, y por eso requiere la opción de la persona humana, a diferencia de la existencia, en la cual el hombre se halla comprometido sin tener conciencia de ello.

El esquema general, establecido por Troisfontaines comporta, por lo tanto, un pasaje de la comunidad existencial (relaciones impuestas) a la comunidad ontológica (relaciones libres), mediando la etapa de la comunicación objetiva (en la cual depende de nosotros el mantener o abolir el lazo de la participación). Pero esto supone a su vez la complementariedad de las diversas uniones: con el mundo, consigo mismo, con los demás, con Dios. Cada una de las cuatro partes de este volumen desarrolla principalmente una de estas cuatro uniones. Mientras que la primera parte, el ser-del-mundo, después de la crítica del objetivismo, se relaciona sobre todo con la descripción de la existencia, las tres otras partes, en cambio: unión consigo mismo, con los demás y con Dios, indican la vía de acceso al ser.

La integración de todos los textos relativos a un mismo tema de la filosofía de Marcel, no se debe pues a una ordenación cronológica sino a una sistematización. Para seguirla, Troisfontaines no es ajeno a una peculiaridad de Marcel que podríamos llamar "modalidad musical", tomando en cuenta la función rectora de la música en su gestación de la filosofía. Dicha modalidad no reside únicamente en la facilidad de traducir los temas musicales a pensamientos filosóficos, sino también en la organización interna de su que-hacer filosófico. En este sentido, es posible comprobar que las últimas conclusiones de Marcel ya estaban germinalmente contenidas en sus primeros trabajos. De ahí que los temas y las soluciones se repitan, pero siempre a niveles más profundos y más elevados. El filósofo confirma nuestro aserto diciendo: "...mi pensamiento no ha evolucionado para nada en el sentido que habitualmente suele conferirse a esta palabra, sino que más bien ha procedido con un trabajo de lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados".

La visión sistemática de la filosofía de Marcel que presenta Troisfontaines en su formidable trabajo podría ser justificada de este modo en la intuición marceliana de la orquestación de los distintos temas y las variaciones sobre un mismo tema, cuya afinidad con la composición musical es evidente.

CARMEN BALZER

LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, Vol. I del "Nuevo corso di Filosofia a norma del Concilio Vaticano II", Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1969, 318 pp.

La filosofía moderna ha hecho del hombre su objeto principal. Los últimos siglos del pensamiento, desde el Renacimiento hasta nuestros días, representan una progresiva profundización de la realidad humana.

En el pensamiento cristiano también Dios y el hombre ocupan el centro focal de toda reflexión. La teología es inseparable de la antropología.

El Concilio Vaticano II ha hecho plenamente suya la inspiración antropológica del pensamiento moderno. En el Decreto sobre la formación sacerdotal "Optatum totius", N° 15, simplifica la complicada división de la filosofía en demasiados tratados y exhorta a concentrar su enseñanza en torno al triple tema: el hombre, el mundo, Dios. De hecho, la filosofía no es otra cosa que el estudio del hombre en sí mismo y en sus relaciones con el mundo y con Dios.

Esta oportunísima disposición conciliar ha sido escuchada por la Pontificia Universidad Lateranense, la cual ha encargado a uno de sus docentes más destacados, el profesor Luigi Bogliolo, la preparación de un curso integral de filosofía que respondiera a dicha temática.

El profesor Bogliolo ha dividido su obra en tres tomos, titulados respectivamente: "La verità dell'uomo", "La verità del mondo", "La verità di Dio". Nos ocuparemos en esta nota del primero de ellos, editado en italiano por la misma Pontificia Universidad Lateranense.

El autor se propone combatir el pesimismo antropológico que impregna la filosofía de nuestros días creando un clima de sano optimismo realista que devuelva al hombre la confianza en su dignidad y en su poder.

Toda la obra está inspirada en un texto de Santo Tomás que justifica plenamente la moderna resolución de la filosofía en antropología: "Homo est quodammodo totum ens" (Comentario al De Anima de Aristóteles, III, lect. 13, Nº 790).

El libro se divide en siete largos capítulos que desarrollan el siguiente esquema: El hombre es un *ser* que sintetiza toda la ontología (Cap. I, "La verità del suo essere"). Su vida consiste en *conocer* el mundo que en él se revela (Cap. II, "La verità del suo conoscere") y en *querer* la posesión de ese mundo estimado como valioso (Cap. III, "La verità del suo spirito"). Su actividad intelectual y volitiva está regulada por las *leyes del pensamiento* (Cap. IV, "Correttezza del discorso umano e validità del metodo") y las *leyes del obrar* (Cap. V, "La rettitudine del suo agire individuale e sociale"). Esta vida del hombre se desarrolla en el *tiempo* (Cap. VI, "La verità della sua storia") a través del cual va construyendo el mundo con su *poder creador* (Cap. VII, "La verità estetica").

El autor insiste en la necesidad de *fundamentar ontológicamente* toda la actividad humana. La gnoseología, la ética y las demás ciencias humanas dependerán, en último término, de las características del *ser* del hombre. Siguiendo a Santo Tomás, el profesor Bogliolo considera al hombre "vértice del cosmos"; es decir, el ser humano trasciende todos los seres infrahumanos porque contiene eminentemente (por immanencia superior) todas las perfecciones. Según esto, el *conocimiento* aparecerá como una identificación intencional del hombre y del mundo; como una elevación y espiritualización del universo poseído por el hombre. A esta posesión intencional sigue necesariamente la tensión interior hacia la posesión total y efectiva de la realidad conocida. Es la fuerza de la *voluntad* que determinada por el bien universal, permanece libre ante los bienes particulares. La actividad intelectual sigue ciertas leyes que son reflejo de las leyes del ser. La *lógica* tiene también una raíz ontológica. El ser, a causa de su infinita riqueza óntica es percibido oscuramente por la inteligencia en su primera aprehensión; el juicio y el raciocinio contribuyen a clarificar la visión inicial. Las leyes lógicas se transforman en leyes *morales* al iluminar la conducta del hombre, que será tanto más auténticamente humana cuanto más respete el orden de los seres. La necesidad del orden ontológico se vuelve obligatoriedad moral. Toda la estructura del ser humano se proyecta y despliega en la estructura social y en la sucesión del tiempo. La *sociedad* y la *historia* tienen también una base ontológica y antropológica. Finalmente, la actividad *estética del hombre deriva*, asimismo, de su radical experiencia del ser. La percepción del ser es esencialmente percepción estética, porque es captación de la unidad en la multiplicidad y, por lo tanto, percepción de la armonía universal de la realidad.

El contenido de la obra está expresado en un estilo claro, preciso, didáctico, que revela la experiencia docente de su autor. Una abundante y ordenada bibliografía termina este libro que será sumamente útil a profesores y alumnos.

CARMEN VALDERREY

CRONICA

ARGENTINA

De nuestra Facultad

—El Rector de la Universidad Católica Argentina y profesor de esta Casa, Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, ha sido nombrado Obispo Titular de Raz y auxiliar del Arzobispado de La Plata. Fue consagrado el 19 de diciembre y el 22 del mismo mes la Universidad le ofreció un homenaje llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Económicas. En la oportunidad hicieron uso de la palabra: Mons. Guillermo Blanco, Prof. López Mosquera, Dr. Faustino Legón y Edgardo Hilaire, en representación de los Consejos Superior y de Administración, de los profesores titulares, de los graduados y de los alumnos respectivamente.

—Organizado con la colaboración de docentes y estudiantes de Psicología ha llevado a cabo un curso de perfeccionamiento para docentes, con la colaboración de la Dirección General de la Minoridad y la Familia del Ministerio de Bienestar Social, por la Secretaría de Promoción y Asistencia de la Comunidad, en Warnes 2401, durante el período del 9 al 22 de diciembre. Los temas estudiados se relacionan con la psicología evolutiva del niño, los grupos escolares, el concepto de Piaget

y problemas de rendimiento escolar por diferentes causas psicopáticas y físicas.

—La Revista SAPIENTIA ha recibido dos ejemplares de la "Bibliografía Argentina de Psicología" (Nos. 5-6) que registra alrededor de mil seiscientos libros y publicaciones editadas en nuestro país en el período 1964-1965, resultando un repertorio de indudable valor para profesores, docentes e investigadores. La donación ha provenido del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires.

—El Prof. Dr. Johannes Brengelmann, Director del Instituto Max Planck de Psiquiatría y del Departamento de Psicología de Munich, República Federal Alemana, ha realizado dos conferencias sobre el tema "Psicoterapia experimental y Terapia de refuerzo".

ALEMANIA

—Con ocasión del 80º aniversario del nacimiento de Heidegger, ha aparecido un volumen de homenaje en las ediciones . Klostermann (Frankfurt).

—En el 2º cuaderno del volumen 60 (1969) de la revista *Kant-Studien*, M. Rudolf Malter ha publicado un artículo bibliográfico sobre literatura kantiana (1957-1967).

BELGICA

—El 17 y el 18 de marzo de 1970 en la Universidad de Gante se realizaron dos jornadas de estudio en memoria de T. W. Adorno (1903-1969). Participaron en ellas J. L. Broekx, A. van Elslander, E. Wermeersch, R. Boehm, H. Saabe, L. A. Apostel y A. Schmidt.

—La *Clase des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* de la Academia Real de Bélgica propone, entre otros, los siguientes temas para el premio anual para el año 1973: un estudio sobre la noción de dóxa en Aristóteles y un estudio sobre las fuentes institucionales, políticas, religiosas, privadas, económicas, sean reales, sean teóricas y de las cuales Platón pudo hacer uso cuando concibió el Estado ideal. Se trata de un premio de 30.000 fr. belgas, y se ha fijado el 31 de octubre de 1972 como término para la entrega de los trabajos.

—El premio *Polydore de Paepe*, fundación de la *Classe des lettres et des Sciences morales et politiques* de la Academia Real de Bélgica, está destinado a recompensar al autor belga o extranjero que realice la mejor exposición sobre la razón pura, o sobre la experiencia. A iguales méritos se dará preferencia a la obra que haya desarrollado los principios expuestos por Paul Le Moyne en el opúsculo: *De l'Idée de Dieu, sa transformation, ses conséquences morales et sociales* (Bruselas 1894). El octavo período quinquenal de este premio cuyo monto es de 10.000 fs. belgas será: 1 de enero de 1970-31 de diciembre de 1974.

ESPAÑA

—El 29 de julio de 1970 falleció en París el P. Guillermo Fraile O.P. Dedicado a la tarea docente e investigación ocupó la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha dejado 3 volúmenes de Historia de la Filosofía editados por la B.A.C. y casi concluido un cuarto tomo. También está en prensa su obra: *El pensamiento filosófico en España*.

—La Universidad de Navarra (Pamplona) organizó la III Reunión filosófica (16-18 de marzo de 1970) sobre el tema: *Cuestiones de Antropología*. Programa: J. P. Ballester: *La contaminación de la Naturaleza y su problemática filosófica*; J. G. López: *El conocimiento del yo*; L. P. Barrena: *El mito del tiempo*; B. Lakebrink: *Metafísica e historicidad*; F. Inciarte: *Conciencia y convivencia*.

FRANCIA

—Con ocasión del centenario del nacimiento de León Brunschvicg, la Sociedad Francesa de Filosofía realizó una sesión en su homenaje. Participaron en ella: G. Marcel, M. Gueroult, J. Wahl, P. D. Durbale, etc.

MEXICO

—En julio de 1969 falleció en México el profesor español José Gaos. Profesor y rector de la Universidad de Madrid, fue después profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Colegio de México.

AFRA A. DE BUN
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

SAPIENTIA

XXVº ANIVERSARIO

Festejando sus Bodas de Plata con su tarea de "misión rectora precisa de expresión de filosofía pura, de sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una sabiduría superior a ella" (editorial Nº 1), publicaremos durante el presente año

- un NUMERO ESPECIAL, que contará con artículos de destacados autores del país y del exterior;
- un INDICE GENERAL DE AUTORES Y MATERIAS, abarcando los veinticinco primeros volúmenes de la revista.

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study of History,
Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFER

Vol. VIII - Nº 4

March, 1971

INTERNATIONAL ACADEMY FOR CONTINUOUS EDUCATION

WILL TYPES II

G. H. Edwards

CHILD'S PLAY

A. Eliot

CONFIGURATION AS A METHOD OF STRUCTURING
COMPLEX KNOWLEDGE

G. P. Schedrovitsky

BOOK REVIEW

The Journal is published quarterly in March, June, September and December.
Subscription rates are 13 s. 6 d. (\$2.00) per copy or £ 2. 10 s. 0. (\$7.50) per annum.
Subscriptions, contributions or correspondence to: The Editors, *Systematics*,
23 Brunswick Road, Kingston-upon-Thames, Surrey, England.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.



Córdoba 320

Buenos Aires

El Banco de Italia y Río de la Plata tiene para usted

*departamentos
en las mejores ubicaciones: Barrio
Norte, Belgrano, Palermo, Caballito, etc.,
y se los ofrece con amplia financiación,
a precios fijos e inamovibles.*

Consulte con nuestra Sección Hipotecaria.

Sus necesidades serán satisfechas.

Y sus preferencias también.

CROMO PUBLICIDAD S.A.

DEPOSITE EN
CUENTAS
ESPECIALES
DE AHORRO
Gane el

11%

Libre de Impuesto a los
Réditos. Capitalización
Semestral.

**BANCO
DE ITALIA Y RÍO
DE LA PLATA**

Fundado en 1872

Casa Matriz: Bmé. Mitre 402 al 468

Ventas: Sección Hipotecaria,

1º Piso, de 12 a 17,30 hs.

63 sucursales en todo el país.

Cuando ...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: PECOM

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: Alfonso Cerreti

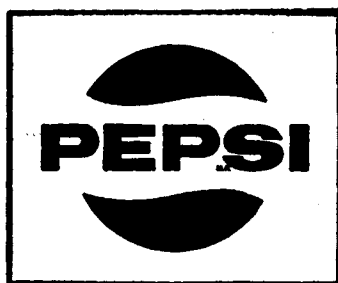
Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

**DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI**

MESSINA

ITALIA

**parte activa
de la
comunidad**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teen, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRENSION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalle 550 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredón 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TREBUÑALES
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 236 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 98
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAR
Avenida Wernicke
zwischen Aviador Franco u. Aviador Pichareu

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España